

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER S No	DUE DTATE	SIGNATURE

THE PURĀNAS & NATIONAL INTEGRATION

पुराणो मे राष्ट्रिय एकता

110891

U. G. C. BOOKS

Other Seminar Papers

Edited by

Prof PUSHPENDRA KUMAR

- (i) **Aesthetics and Sanskrit Literature**
संस्कृत साहित्य में सौंदर्य चेतना
- (ii) **Treatment of Pathos in Sanskrit Dramas**
संस्कृत नाटकों में करुण अभिव्यञ्जना
- (iii) **Linguistic Thought in Ancient India**
- (iv) **भारतीय आचार्यों का भाषा चिन्तन**
- (v) **India in Sanskrit Inscriptions**
संस्कृत अभिलेखों में भारत
- (vi) **Kautilya Arthashastra An appraisal**
कौटिल्य अर्थशास्त्र एक परीक्षण

The
Purānas And National Integration
पुराणों में राष्ट्रीय एकता

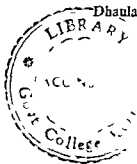
110891

Edited by
PROF PUSHPENDRA KUMAR
South Campus, Delhi University

Foreword By
DR. S S RANA
Dean of Colleges, University of Delhi

On Behalf of
SANSKRIT PARISHAD
South Delhi Campus, Delhi University
Dhaultan Kuan—New Delhi-21

Published By



NAG PUBLISHERS
11A/U A JAWAHAR NAGAR,
DELHI-110007 (INDIA)

© NAG PUBLISHERS

- 1 11A/U A JAWAHARNAGAR, DELHI-11 0007
- 2 8A/U A 3, JAWAHARNAGAR, DELHI-110007
- 3 JALALPURMAFI (Chunar, Mirzapur) U P

ISBN 81-7081-231-3

First Edition 1990

Price Rs 360 00

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH, FOR NAG PUBLISHERS,
11A/U A, JAWAHAR NAGAR, DELHI-7, AND PRINTED AT
A R PRINTERS, D-102, NEW SEELAMPUR, DELHI-110053

FOREWORD

The Purānas are among the mass of ancient Indian literature of poetic creativity. These have served as a perennial source of ideas relevant in their own way throughout ages. They along with the epics are traditionally known to be supplementary to the Vedas. While on the one hand, they reflect the socio-religious conditions of the contemporary societies, on the other hand serve as the guiding pillars for future generations. The vastness of this literature and its extent of influence over vast areas of our country have secured a very important place in the life of our people, particularly the masses in general. The Purānas disseminate knowledge to the layman and to the scholar in an equally intelligible manner, and thus have a wider appeal. It is no wonder then, that the Puranas have attracted the attention of scholars for a very exhaustive and continued evaluation of their contents and thought.

The Department of Sanskrit of South Campus has done well in organising an All India Seminar from 14-16 December, 1989 on the subject, "India as revealed in the Purānas and their role in national integration". The Department, it is quite heartening to see, has published the proceedings in a book form. The work incorporates wide range of topics and presents before the reader a rich and varied form. The Department certainly deserves the gratitude of all those who are interested in Puranic studies. The role of the Purānas in national integration has been well brought out here. The respective Purānas go to the minor details and preach the supremacy of one or the other sect. But at the same time, there is an overriding theme of the oneness of reality. They delve on the diverse aspects of socio-religious practices but have always underlined the unity of Indian culture and tradition. The integrity of the country,

ie, 'Bhārata' has been upheld unequivocally. No doubt, the Purānas have served as a great link between the people in our vast country regarding religious faiths and practices, traditions and festivals, and myths and legends. They played a vital role in keeping the society together and served as its strength.

In today's life of emerging social tensions, the Purānas present a very useful model where unity in diversity is the underlying current of thought. The present work will give enough food for thought in the present context. I have great pleasure in introducing this thought-provoking volume to Indologists, and quite sure, be found exceeding useful and interesting by scholars all over the world. I congratulate Prof. Pushpendra Kumar for successfully organising the Seminar and bringing valuable articles in book form. I also thank the scholars who have contributed the articles and also the participants who made the seminar a great success.

Dated 15.10.1990

S S RANA
Dean of Colleges,
University of Delhi,
Delhi

INTRODUCTION

Prof Pushpendra Kumar

India's cultural heritage is not only one of the most ancient, but it is also one of the most extensive and varied. To it have contributed, throughout the ages many races and peoples, who have come into contact with India or settled within her borders, joining the ranks of her people and helping to evolve a distinctive Indian Culture the keynote of which, is synthesis on the basis of eternal values. The foundations of the two great ideals of India—synthesis of cultures and spiritual Regeneration of Man—have been truly laid in the early phases of Indian history.

Rabindra Nath Tagore, in one of his great poems, *Bhārata—Tirtha* (India as the great Holy Spot), has expressed in beautiful language how different peoples came into India from pre-historic times right down to recent centuries, and have co-operated in building up a great culture, which does not seek to exclude anything, but is all inclusive, and does not take up an attitude, which would deny to any people its right of self-expression. As a matter of fact, the great culture of India is fundamentally a synthesis—a synthesis of not only blood and race, but also of speech and of ways of thinking as well as of cultures—material intellectual and spiritual, which give ideologies and determine attitudes and actions.

No culture or civilization has come into being in any country, and at any age, in a completed and a perfected form. There has always been an evolution in the development of man and his surroundings. Man is for ever-becoming, and like all other things mundane, his affairs are always in a state of flux and change.

The Indian civilization is inspired by the spiritual insight of our sages and is marked by a certain moral integrity, a fundamental loyalty, a fine balance of individual desires and

social demands and these are responsible for its vitality and continuity. Spiritual life is the true genius of India. Those who make the greatest appeal to the Indian mind are not the military conquerors, not the rich merchants, not the great diplomats, but the holy sages, the Rṣis who embody spirituality at its finest and purest. India's pride is that almost in every generation, and in every part of the country from the time of her recorded history, she has produced these holy sages, who embody for her, all that the country holds most dear and sacred, though they generally remain away from the main-stream of society. Kings and commoners pay reverent homage to them and take their advice in the problems of their personal lives as well as in public affairs. They teach us that pride and power, wealth and glory, are nothing in comparison with the power of spirit.

Man, when he had become a civilized being and made life possible, secure and comfortable, began to think seriously about the problems connected with life—particularly about the great guiding forces of life and being. It was arrived by the deeper and the finer consciousness of Man, when he had advanced in civilization. It was not merely the promptings of fear and wonder which lay at the root of early religions. He made this discovery for himself that behind life and existence there is a great force, a great presence, which has been viewed differently by various groups of people, conditioned as they were by their economic and cultural background. They discovered, as in India, the *Ekam Sat*—‘The one single Existence that is’, and the Indian sages also said that the wise men, described it in a manifold way.

In Hinduism the descriptions of the Supreme are many-sided and comprehensive. A catholic religion expresses itself in a variety of forms and comprehends all the relations, which exist between man and God. Some of the great religions of the world, select one or the other of the relations, exalt it to the highest rank, make it the centre and relate all else to it. They become so intolerant as to ignore the other relations and insist on one's own point of view. But Hinduism provides

enough freedom for a man to go forward and develop along his own lines. Our conception of God answers to the level of our mind and interests. Hinduism admits that religion cannot be compressed within any juridical system or reduced to one single doctrine.

But as a matter of fact, religion cannot escape from symbolism, from icons and crucifixes from rites and dogmas. These forms are employed by religion to focus its faith, but later on they become more important than the faith itself. A symbol does not subject the Infinite to the finite, but renders the finite transparent. It aids us to see the Infinite through it. When we confuse the symbol with the reality, exalt the relative into the Absolute, difficulties arise and an unjustified idolatry develops and stands in the way of religious fellowship and understanding.

Every dogmatic religion overlooks the spiritual facts and worships the theological opinions. It is more anxious for the spread of its dogmas than for the spiritual education of mankind. If we realize the true place of symbolism, then we have not to bother about how men reach the knowledge of spiritual Reality. The different religious groups bound within themselves by means of rites and ceremonies, militate against the formation of a human society. Intuitive religion on the contrary, rebels against these dogmas, rites, confident in the strength of the one spirit, whose presence works and illumines the whole of mankind.

‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ‘and’ सत्यं शिवं सुन्दरम्’ ।

The extensive plains of the Sindhu and the Gangā were the principal seats of early Indian civilization, while the mountain fastnesses lying to their south and the numerous valleys and deltas in the southern peninsula harboured more ancient, though regional civilizations, which added powerful and important new strains and thus enriched the totality which is known as Indian civilization. The North has been the centre of great empires like those of the Mauryas and the Guptas, and it has also been the region from which some o

the major cultural influences have radiated in various directions. In later centuries, the South too, developed fairly big and powerful empires, overcoming geographical factors. The South was less open to invasions than the North, and it not only maintained the continuity of Indian Culture, but also protected and nurtured it when it faced danger in the North.

The coastline in the west of the peninsula, is near a mountain chain viz. the Western Ghats. These are the regions of the Gulf of Cambay in the north, Goa in middle and the ports of Malabar in the south. It is at the sea-end of a road which ran from this point through the highlands of Malwa on to the plains of the Gangā. The ports through which the trade with the western Asian countries and Europe was carried on, in the past, were Broch, Cambay or Surat. From these points, the north-eastern road followed roughly, the Chambal or the Betwa valley. It is interesting to note that many Buddhist or Brahmanical ancient monuments were situated on the two sides of a line, which can be drawn to join the end of the Gulf of Cambay with Kanpur in the middle of the Gangā plains.

The eastern shore of the peninsula is not abrupt or walled out as in the west, its nature is indeed precise by the opposite. The coastline is formed by flat lands, while the sea is not deep and is broken by heavy surfs. Ships of little more than ordinary size have to stand far out at sea, unless harbours are artificially created as in Madras or Vishakhapatnam. Burma, Indonesia and Thailand had maritime connections with Kalinga, Andhra and the Tamil-speaking country in the past. There was a very important point of embarkation at the mouth of the Ganga, generally identified with Tamralipti.

The main roads from the populous northern plains to the South have lain across the Vindhya, more or less in the western section of the latter. There was another route which lay along the Mahānadī valley, from the neighbourhood of Varanasi, Mirzapur, Allahabad, through the Chhatisgarh

plains and then along the narrow gorge of the Mahānadī until it opened out into the delta at its eastern end. The last route from North to South lay along the eastern coastal plain itself, stretching from the South-western confines of Bengal down to the Kaverī delta in the extreme South. This was a most difficult route in the past, as it was interrupted at a considerable number of points, by broad rivers which had nearly reached the end of their journey from the western highlands of the plateau to the eastern sea. In any case, the western routes were more important in the past than the eastern ones and many of the kingdoms had their focal points in the west than in the east.

A proper interpretation of the Itihāsas and the Purānas would be to regard them as the works of gifted seers who availed themselves of certain ancient or recent historical and religious traditions, and wove those traditions into narratives, anecdotes, episodes, and these works reflected and reproduced certain attitude towards life. In truth, these are a body of writings which are popular expositions of inherited truths and messages to diffuse their purport amongst the people at large. Thus, the Rāmāyaṇa furnishes pictures of Kings who led spiritual life and of ascetics who played a great part in the affairs of nations. Such difficult situations are pictured whose impact on several human souls is marvellously analysed. Dharma, as the chief factor in the shaping of human life is the underlying motive of the Rāmāyaṇa and its many episodes. The Mahābhārata is not only a picture of a great internecine struggle illustrating the conflict of human motive and human attributes but a repertory of comprehensive secular and religious learning. It is not simply a great poem but also a manual of ethics and politics. It can well be asserted that the Rāmāyaṇa, the Mahābhārata, and the Purānas have throughout been the foundations of Hindu ethics and beliefs.

Whatever the respective dates of the several Purānas may be, they embody ancient legends as the very name, Purāṇa signifies. The Purānas deal mainly with the actions of mortal

Heroes and embody and illustrate both human virtues and frailties, as well as celebrate the power and the work of various super-human personages and deities. The पञ्चलक्षण described by Amar Singh as characterizing the Purānas, are not necessarily found in all of them. The contents of many Purānas are very old but many of them may be later and of sectarian bias. They are never—the—less a valuable record of Hindu beliefs which originated next in order to the Vedas and incorporated hero-worship as well as divine-worship, and they may be rightly described as essentially pantheistic in character. Although a particular divinity may be glorified, nevertheless there is an underlying quest for unity of life and of Godhead.

Almost all the Purānas are in the form of dialogues between an exponent and are enquiries. Thus, the Viṣṇu Purāna was a gift to Pulastya by Brahmā. Pulastya communicated it to Parāśara and Parāśara to Maitreya. The Purānas are classified into three categories, the Sattvic Purānas, the Rājasic Purānas and the Tāmasic Purānas. The Vāyu Purāna is considered the oldest of them. But perhaps the Mārkeṇḍeya Purāna and the Bhāgavata Purāna are the most celebrated ones. From the literary point of view, perhaps, the most perfect is the Viṣṇu Purāna. These Purānas and the several Upa-purānas, when rightly construed, are neither mutually contradictory, nor even purely sectarian. Regarded as a whole they furnish a compendious portrayal of human rights and obligations and a description of Hindu life as it has been and as it should be.

Great mental expressions and new political outlooks were the characteristics of the Epic—Puranic age. Gradually, the idea was evolved that India, inspite of its various kingdoms, races and creeds, was essentially one. This fundamental unity was enforced in several passages of the Mahābhārata. The Kūrma Purāna in describing Bhārata varṣa, emphasizes its unity notwithstanding the diversities of races and culture. The earliest Vāyu Purāna strikes the same note. The Hindu scheme of life expressed in the 'Dharma—Artha—Kāma—Mokṣa', formula—which had originated earlier,

was perfected and codified during this period. Ideal types of characters representing all stages of human life became epic heroes. The heroes as the guardian of fundamental human values, virtues and loyalties were presented in the Purānas as examples and symbols of the variegated Indian life. The stories, epilogues, and parables in the Purānic texts, were put together, but not for the purpose of furnishing a chronologically accurate history. Recent researches have demonstrated that the Purānas are more accurate historically, geographically and culturally than these were at one time supposed. It should be borne in mind that these were composed to furnish living examples and models of virtues. Though each Purāna exalts a particular deity, it must be noted that the catholicity and the uniformity of the Hindu approach to the Supreme Reality is affirmed at every turn.

The fact that India found it possible to follow a more or less sheltered course of cultural evolution, can be ascribed to a certain extent, to the geographical characteristics of the land. India's continental status, protected by the Himalayan mountain barriers, which permitted only few invaders or colonizers, necessitating the submerging of their advance parties in the local population. India's culture has been preserved through the ages and not met with the fate of other ancient civilizations of the world. Physical features and climatic conditions have affected the lives and habits of the people, influenced their character and make up, and invested them with distinctive characteristics. Firstly it provided livelihood without struggle, and life of ease fostered intellectual pursuits and nature favoured philosophical speculations, resulting in the growth of art, literature and philosophical schools. Those inhabiting the coastal regions became mariners and established trade relations with the world. According to K M Panikkar, despite the unity of India based on Sanskrit language and culture and on Hindu religion and social institutions, geography is trying to assert itself to show that ethnically and linguistically these are various groups. But above this diversity, India also developed

a large measure of over-all similarity and unity with the limitations set by its geography. It is true that travel was comparatively difficult, and isolation more congenial in ancient times of India. Yet, similarities arose out of migration or diffusion, through trade and conquest, as well as through certain superior forms of intellectual or cultural co-operation. In spite of her vastness and variety, India has always been an integral geographical unity, and the magic spell of her natural unity in the midst of diversity has impressed itself on all these cultures, and on those which came in more historic times welding them all into a vast synthesis sharing their essential elements, have preserved the motto of Indian culture as has been expressed in the Rgvedic dictum — एक सद्भिर्वा बहुधा वदन्ति । It will be no exaggeration if we say that the whole history of Indian life and culture has been throughout an amplification of this idea of unity.

The over-riding fact of India's geographical unity gave rise to an under current of strong urges to realize the political unity of India under one government. The ideal of universal sovereignty (सार्वभौम, चक्रवर्त्तिन, ब्राह्ममुद्रक्षितिग) was always inculcated in the kings by the political thinkers Āsetu-Himācala i.e. from Rāmeswaram in the south and to the Himalayas in the north, is a very common term in Indian literature. While the geographical unity impelled the kings to realize the political unity of India, the vastness of the country has given rise to a feeling of self-sufficiency in the people and India has rarely launched on political conquests outside her borders. Her conquests have always been in the realm of culture and religion, and even the kingdoms that she established in South East Asia partake more of a cultural character. Whereas her fertile lands and immense riches have attracted invasions from outside, India has been contented to follow a peaceful policy, trying to absorb the invaders into the body politic and sending out cultural currents far and wide with her own distinctive stamp.

India's rivers, sustaining vast masses of population and affording beautiful scenery and cool breeze, have created such a sense of holiness about them in the minds of the people, that they have been deified and worshipped. Not only these rivers are the source places of pilgrimage, but their courses have all along been considered as sacred places since very ancient times. The spots where two rivers meet, or the river joins the sea, are considered specially holy.

The forests have been the ideal places for the great educational institutions in the past. The lure of the forest has always been great and deep for the Indian mind and Tapovana have always gone hand in hand in Indian culture since time immemorial.

The mountains have exercised a similar effect upon the Indian mind. The snow-clad Himalayas have been described by Kālidāsa as the 'King of mountains, ensouling divinity. There is the abode of Śiva and Pārvatī. From the most ancient times, Himalayas have attracted pilgrims from all over India. These have been the resort of ascetics and philosophers, have stirred their spiritual and religious thoughts and have deeply affected national life and literature. The Himalayas have not only protected the country from the invasions from the north, but have also sheltered the rest plains of northern India from the icy cold-winds from Tibet and have played a great part in determining the climate of North India.

The mountains, the rivers and the forests have inspired a love of nature in Indian mind, which is unique, and is reflected in many aspects of Indian life. These have enabled the Indian thinkers to pursue truth without fear or favour, the fertile soil and the rich resources of the land have afforded them enough leisure to ponder on problems of existence to build up lofty philosophical systems, and to create a literature and art filled with the love of God, man and nature. As well as the climate, the fertility of soil, and beautiful and bounteous nature have induced the Indian people to take to agriculture and other peaceful pursuits.

India has built up certain mechanisms by means of which common intellectual and emotional elements of culture would be brought to the door of the most distant communities, isolated by its geographical conditions. One of the outstanding facts of India's educational organization, which have survived to the present day, has been the role, played by her wandering-mendicant philosophers, who went from court to court. Brahmanical priests and story-tellers, belonging to several castes, for the propagation of common system of traditions all over the land. These people wandered the country by taking geographical barriers from very ancient times. It was the duty of such mendicants to wander from one place of pilgrimage to another, from one forest or mountain-retreat to another, as a part of religious discipline.

Pilgrimage is an important institution in Hindu India. We have descriptions of the Tirthas in the Mahābhārata and the Purānas. Śankarācārya established the four headquarters as his monasteries at the four corners of India. A śaiva devotee recognises twelve ज्योतिर्लिंगा, symbolizing Śiva, situated all over the country. A Śākta has fifty-two Śaktipithas, distributed over the whole of India.

The custom of reading the holy scriptures or their vernacular renderings, was also useful in familiarising the people with stories from the epics and the Purānas. The reading was accompanied with music and the local open-air dramas, all these were organised to educate the people and share the common heritage of India.

The word 'Purāna' originally means 'ancient' or 'old narratives' but long before the beginning of Christian era it came to be used as the designation of a class of books dealing mainly, among other matters, with old world-stories, and legends. As the extensive Purāna literature, handed down to posterity included both early and late, as well as major and minor works, the distinguishing class name 'Mahā Purāna' was given in later days to those particular major Purānas, which commended the highest respect of the people for their

age and importance. At present we have eighteen works known as Mahā Purāṇas, and all of them have been printed more than once. It is difficult to say when the Purāṇas first came into existence, though their claim to great antiquity, next only to that of the Vedas, cannot be denied. The Atharvaveda contains the earliest mention of the word Purāṇa. The traditions, though somewhat different, are unanimous in recognizing the sacred origin of the Purāṇas as also in giving it a status almost equal to that of the Vedas.

The paucity of information leaves us in absolute darkness as to the chapters and contents of the ancient Purāṇic works. An old definition, repeated in many of the extant Purāṇas and Amara Kosh, tells us about five characteristic topics. Besides these five, the Akhyānas, gāthās and kalpoktis, were the main basis of these texts. Many of the old narratives contained in the Brāhmana Texts, were inherited from their ancestors and new myths and legends were often added for explaining the rituals.

It can definitely be maintained that the Purāṇas had come into existence long before the beginning of the Christian era. In the Manusmṛiti and Yajñavalkya Smṛiti, in the Tattiriya Āraṇyaka and the Mahābhārata—the word Purāṇa has been used in plural number. In almost all the extant Purāṇas and other works, it is recorded that the Purāṇas are eighteen in number. The names of these eighteen Purāṇas, as given in the different purāṇic works, are the same under general title of Mahā Purāṇas. In this list there is only one inclusion that is of Śivapurāṇa in place of Vāyu Purāṇa. It can be said that these Purāṇas originated in the early centuries of the Christian era, but additions, amendements, enlargements, changes in their present texts were going on upto tenth century A D.

The earlier Purāṇas dealt in the characteristic topics of creation (सर्ग), re-creation, (प्रति-सर्ग) genealogies of gods, sages and kings, (वंश), accounts of royal dynasties (वशानुचरित), and the cosmic cycles (मन्वन्तर) respectively. While most of the present Mahāpurāṇas treat these topics casually-

they incorporate on the other hand, extensive glorifications of one or more of the deities like Brahmā, Viṣṇu and Mahēsa

The ever-growing Indian wisdom and art have found expression in the Purānas from time immemorial. Besides being source of religion and philosophy, history and archaeology, these texts contain treasures of art and architecture and the great poetry. Although art (Kalā) does not constitute an integral part of the Purānas as it is not included in the Pañca-Lakṣanas, yet even the oldest Purānas have ample material pertaining to these fine arts. The word Kalā is clearly enumerated in the various Puranic texts. The 'Kalā-vidyā' not only stands for performing arts like dance and drama, but also for architecture, sculpture, painting and even poetry. The Purānas are not only a source of classical poetry but a strong base for the development of Indian dances and folk drama. These dances sometime are of the nature of ballet and sometimes just group dances, appear to powerful expressions of emotions of the masses and having a mass appeal. The Purānas, therefore are a dynamic literature, as these have absorbed cultural upsurge of the contemporary society and have given it authenticity and tradition. Thus the Purānas are very valuable for the society, as these are not mere records of the past accounts, but a living literature where the cultural developments from dance-forms to the elaborate dramatic performances are clearly reflected.

The mythology of popular Hinduism has always tended to become richer and richer as time passed, on account of the addition of legends pertaining, on the one hand, to the victories of the numerous gods, goddesses and godlings over the various Rākshasas and the Daityas, and on the other, to their acts of grace in respect of their devotees and worshippers. To Hinduism further addition was of an ever increasing mass of mythological details. A large number of legends, in which the characters of certain ancient sages, like Narada have been developed by the fertile mythological imaginations of Hindu poets, bards and minstrels. Philosophy is often

described as the foundation of religion, ritual as its super structure and mythology is not merely its decoration. It is for Hinduism, its essential constituent factor and its strong mythology represents some of the distinctive features of Hinduism, such as toleration, broad sympathy, liberal outlook and dynamically assimilative and elevating power.

The Purānas are the basis of the bulk of Indian thinking on matters-social, cultural, religious and political. These texts play a pivotal role in shaping the life and culture of Indian people and vividly describe a set pattern of social, monetary, geographical, political, philosophical, religious and educational systems. Along with this, all Purānas have presented the similar type of synthetism. This synthetism is logical and in accordance with the fundamental spirit of the Upanishads — सर्वं खण्डिद् ब्रह्म. This all is Brahman. This basic synthetism in cosmology lead the Paurānikas' approach to find a link among all things, creatures, creeds, thoughts, sects and systems through their witty myths. The apparent garb of the myths may look quite absurd, but the real essence lying within them is quite enlightening and educative. In the integration of different cultural stands, thought traditions and in giving dynamism to the society, the bigger role is played by any society of the world history and literature as that of the Purānas. The Purānas make clear to us that society in ancient India was a living one with great vital force, which could mould itself according to circumstances and absorb easily not only numerous native tribes, scattered all over the country, but also hordes of casteless foreigners, who poured into this land in the early centuries.

An All India Seminar was organised by the Deptt of Sanskrit, South Delhi Campus New Delhi, on the Important topic of 'The Purānas and the National Integration'. The three day seminar was held from December 14th to 16th, 1989 in the Premises of South Delhi campus. It was inaugurated by an

Eminent Indologist—Dr Lokesh Chandra, Ex Member Rajvasabha Prof Abad Ahmad presided over the meeting and Dr S S Rana, Dean of Colleges—Delhi University was the Chief Guest on this occasion More than one hundred scholars from All over India and Delhi were present and participated in the deliberations Scholars from various faculties and disciplines—were the special feature of this Seminar Along with the eminent scholars, the researchers, laymen and students of Delhi participated in this The present volume comprises of 40 articles from the pen of very important academic personalities The canvas and the horizon of these articles is very wide but all are directing towards the one goal i.e the unity of India or the National Integration Now-a days each one of us talks much of united India, and thinks that it is the net result of modern education But on the other hand our ancient texts—specially the Purānas, the store house of knowledge, do speak and think about the unity of India on the geographical planes, cultural background, religious beliefs, and mythological traditions as well as the heroic tales The all embracing and all-synthesizing under-current of Indian culture has been highlighted through these articles by the different scholars, belonging to different fields The volume covers a wide range of topics—Position of women, Art forms, River system, philosophical aspects, legal system, system of education, Inter-state relations, feeling of Nationality, Tantric elements, Jain traditions, Manus, Principles of Iconography, Family relations, Poetics, Śaktism and the Principle of Ahimsā—as found in the Purānas Each one of us is highly conscious of the much-needed sense of National Unity—in all the spheres of life The galaxy of scholars have sincerely explored the voluminous texts of the *Purānas and interpreted them in the present—day context* The Purānas are encyclopedic in contents and exhaustive in the treatment of subjects

First of all Dr (Mrs) T S Rukmini, gives us a very good account of the position of women enjoying in Purānic period with special reference to Bhāgavata Purana She compares

the position of women in the Vedic period with that of Purānic times. She makes mention of ब्रह्मवादिनी in the Purānas, but that is not true about the whole women-fold. Then Dr (Mrs) B P Patni enlightens us on the Art-forms as found in the Purānas, she deals mainly with the drama-forms viz Halliṣaṅga and Mahārāsa, Chājakya in the Harivamśa Purāna. Dr Madan Mohan discusses Viṣṇu Purāna from the philosophical view point. He dwells upon the concept of Brahman, concept of Self, theory of evolution and lastly on liberation. Then Dr U N Dhal discusses Purusottama Kṣetra in the Purānas. He also gives us a very good account of this Ksetra as described in the various Purānas. The well known scholar of the Purānas, Prof Asoke Chatterjee Sastri describes in details the forms of marriage and the status of women in the Brahma Purāna. The Brahma Purana is considered as one of the earliest Purānas. He has furnished a very good account and given us a list of polygamists in ancient India. Ex member Parliament, Dr B N Shastri has given us an insight into the study of Kālikā Purāna and the culture of Kāmārūpa as depicted in it. He has revealed all the good points hidden in the Kālikā Purāna including goddess-worship. Then Prof S P Singh has given us a deep insight of Śrī Aurobindo about the Purānas. Kumari Sarita Pandey has dealt the river system of the country as found in voluminous Skanda Purāna. She has classified the rivers into the four zones where these generally flow. The Puranas praise the rivers as these provide water resources to the country. 'समस्तवस्तूपूर्णोऽपि नदीहीनो न राजते ।' Dr S P Narang discusses in detail the legal principles of Vyāsa. Then Dr Raghunath Atri gives us an account of the river Saraswati, and its role in the Puranas, both as a river and a goddess and her worship bestows knowledge and education to the devotee. Dr Baldev Raj Sharma discusses the 'Synthetism in the cosmology of Viṣṇu Purāna'. He has gone deeper to find out the significance of the cosmological myths in the Purāna. Prof Rammurti Sharma of Chandigarh has discussed the concept of cit in the Purānas. In his opinion the cit is the substratum of human life. Dr M I Khan dwells upon the

education system as found in the Vāmana Purāna. He discusses the aim of education and the institutions in that period. Prof. P. N. Kawthekar has given us the essence of the Purānas. Prof. Pushpendra Kumar has discussed the principles of inter-state relations as found in the Purānas. These details agree with the teachings of ancient political thinkers of India. It gives us a good picture of the state-administration and inter-state relations in the Purānic age.

In Hindi section—Prof. Krishna Lal informs us about the feelings of nationality in the Viṣṇu Purāna, the oldest Purāna. According to Viṣṇu Purāna, even the gods praise those who are born in India —

गायन्ति देवाः किल गीतकानि
घन्यास्तु ते भारत भूमि भागे ॥

Then Prof. Emeritus—Dr. Ram Murti Tripathi of Ujjain—enlightens us on the topic—Āgamic elements in the Purānas. He discusses the supreme reality, process of creation, the ethics, etc. with special reference to the Linga Purana. Dr. Mohan Chand goes deeper to trace the origin of the name 'Bhārata varsha' for India. He discusses various Kings named Bharatas—due to whom the country was named as Bhārata. He elaborately quotes from the Puranas and the Mahābhārata. Then Dr. Anant Ram Shastri of Jammu has dealt upon a very good topic of 'Sarva—Dharma—Sama Bhava—in the Purānas with special reference to Vāsuki Purāna. This Purāna is an upa-Purana and special throws light on the kingdom of Nāgas. Dr. Shastri points out the inclusion of Naga myths in Indian culture and highlights the religious harmony in this Purāna, which is the main tenet of Indian Culture. Dr. Gokul Prasad Jain of Bharatiya Jñanapitha—discusses the Śramana tradition in the Purānic literature. He has extensively taken references from the Purānas, to show the use of Jain tradition and respect, the Tirthankaras as the religious leaders. Dr. T. R. Sharma has given us a very good account of Jambu Dvīpa—as found in

the early Purānas According to him Jambu Dvīpa is identical with Bhārata varsa

Dr (Mrs) Shashi Prabha Kumar has discussed Devī Bhāgavata Purāna and its Śākta tendencies She has proved that Śakti of Devī Bhāgavata is very important from the view point of National Integration She has given in details the various aspects of this Śakti—The Supreme goddess P C Jain has given us a very good picture of society as depicted in the Jaina Puranas There are a large number of works called as Ādipurāna, Padma Purāna etc , full of Jain accounts These are 52 in numbers It is a very good account of Jaina Mahāpuranas Then Dr Shashi Tiwari has analysed the Sūrya stūtis found in the Purānas, and scientific awareness of these persons The Sun-worship has a long tradition in India She has studied all the major Purānas and enlightened us on this rare and important topic Dr (Mrs) Santosh Gupta has studied Skanda Purāna—with special reference to Ayodhyā a place of pilgrimage Since time immemorial Ayodhyā has been a seat of religion and is highly praised in the Purānas It was counted in seven cities of utmost importance in ancient India.

Dr (Mrs) Vedavati Vedic has explored Agni Purāna and its Advaita Vedanta She maintains that the Purānic Advaitism is most beneficial for National Integration The Puranas have popularised the Advaita philosophy among the masses of India Dr R S Saini has given us a very good insight on the Dandaniti of Agni Purana He has compared the various aspects and steps of Dandaniti with that of Manu Pt Chandra Kant Bali in his 'Purana Ki Rachn Paddhti' has given us a very detailed account of Purānic cronology He maintains that he has been able to solve the basic principles of 'Purāna Kāla-Gananā' He differs many a time with the present day historians about the timing of important happenings of Indian history, We hope that he will be giving us some more good things—unknown to scholars by this time Many more original ideas are expected from him

Dr Vedagya Arya has discussed the river Narmadā in the Purānas. The river flows in the Central India and is considered very important river since very long. We have found many sites of pre history and proto-history in Narmada valley. Dr K L Jain in his article discussed the fourteen Manus and their role for National unity. He has a thorough study of the Puranic texts and is currently dealing with the Purānic history. Dr (Mrs) Sudesh Narang in her lengthy paper has thrown a good light on the Vedic religion and the contribution of Purānas to it. She has deeply delved in the subject and inspires us to go deeper in this direction.

Dr Jagdish Prasad Mishra, a spirited young scholar has given a very good direction to think on the performance of duties as propounded in the Purānas. Now a days every one talks of rights and not of duties, but the Purānas are very particular about one's duties. Dr Ramana Kumar Sharma has discussed the poetic elements in the Vishnu Dharmottar Purana. He places it before Bhamaha the great rhetorician. Then Dr (Mrs) Raj Kumari Trikha has given us an article on the pilgrimage in the Puranas and urge to promote All India tourism. These tirthas were nothing but the places of tourist importance. In this way the Purānas encouraged the feeling of National Unity. Kumari Shradha Sharma in her article 'Ahimsā in the Purānas,' has discussed the importance of Ahimsā in Ancient India. The Purānas propagated it for the development of Indian Culture, International fraternity and harmonious social relations. Dr Shri Bhagwan Singh has discussed the principles of Iconography in the Purānas with special reference to Viṣṇu Murtis.

Prof Pushpendra Kumar has discussed the Goddess Śakti in the Purānas, especially in the Mārkaṇḍeya Purāna. According to this Purāna the goddess is all-comprehensive and all-inclusive viz. विश्व त्रिमया & विश्वेश्वरी. She is the combined and united power of all Gods. Dr Sheela Daga discussed family relations as revealed in the Purānas. This

as a new direction to study the various Purānic texts Dr R S Nagar has discussed the 17 Alankāras found in the Viṣṇu Dharmottar Purana. He has compared these Alankāras with those of Mammata. Last of all Prof L P Pandeya of Shimla University, has discussed the origin of the Purānas, a direction of social reform. Thus all these scholars have opened a new vista in the field of Purānic studies. These voluminous works of Vyāsa provide us a new horizon of Ancient Indian Cultural Heritage. The rich heritage of India can provide new dimension, and directions to our studies in the Puranas. The nation as a whole was and is one unit—with all its rivers, mountains, and forests. It was considered as one Mother India — 'भारतमाता', the embodiment of the Almighty Goddess Śakti.

In the end I would like to thank all those learned scholars who have contributed their scholarly articles and actively participated in deliberations. They are really responsible for the glory and greatness of the Seminar. Their esteemed papers are sure to stimulate the scholars of the subject to further enquiry by highlighting the problems and possible solutions. We are all grateful to Dr Lokesh Chandra—a world renowned Indologist, who kindly inaugurated the Seminar. He encouraged all of us in a very lucid and thought provoking lecture. According to him India is originally one 'एक सत्' but the people see it in many way 'बहुधा वदन्ति'। His presence stimulated us with new ideas and hopes. Then my thanks are more than due to Prof Abad Ahmad, the Director, South Delhi Campus, for his active participation, encouragement and ready help for academic ventures. I owe my sincere thanks to Dr S S Rana, Dean of colleges, Delhi University who as a chief guest gave an encouraging and stimulating address. I am also grateful to Prof Krishna Lal, Head of the Sanskrit Department, Delhi University who welcomed the delegates and read a Paper. Dr T S Rukmini, owes special thanks for presiding over the session of the Seminar and active participation.

I am highly thankful to our honourable guests, speakers and scholars from all over India viz Prof Asoke Sastri,

Dr B N Shastri, Prof R M Tripathi, Prof S P Singh, Dr U N Dhal, Dr A R Shastri and Prof L P Pandey who stimulated us with their ideas and made this seminar a success in many ways and they made it lively and educative one

I am highly obliged to fellow colleagues viz Prof, Vachaspati Upadhyaya, Prof N S Shukla, Prof R V Joshi, Prof B M Chaturvedi friends like Dr Y D Sharma, Dr Nityanand Sharma, Dr R S Saini, Dr Devakanya Arya, and others, who helped a lot in the success of this joint venture I am grateful to the authorities of Delhi University, for the financial help for the seminar and to the members of administrative staff of South Campus, who made the seminar all success In the end I have a sense of appreciation for my students—both post-graduate and researchers—who enthusiastically worked hard to make the seminar a success and were serving the delegates with full humbleness Shri Surendra Pratap Singh and Narendra Pratap Singh of Nag Publishers Delhi deserve all praise for co-operation and for this good publication They have published all the proceedings of Seven Seminars—held at South Campus in the previous years for which they deserve special word of praise and honour

I am sure that the present study will throw some light on the magnitudes and heights of the Purānic literature I hope that the scholars as well as students of the Purānas in special and Indology in general, will be benefitted by this humble attempt I seek the forgiveness for the mistakes in proofs and encouragement from the scholars I shall feel highly gratified if the present work stimulates our scholars and students of Indian lores and achievements in the field of National Integration

Deepāwali day,
18 10 90

Pashpendra Kumar
Prof of Sanskrit
South Delhi Campus,
(University of Delhi)
New Delhi—110021

CONTENTS

(i) Foreword	v
(ii) Introduction Prof Pushpendra Kumar	vii
1 Women in the Bhāgawata Purāna Dr (Mrs) T S Rukmini—M A , Ph D Fellow of the Institute of Advance Study Shimla & Principal—Miranda House, Delhi University, Delhi-7	1
2 Gleanings of the Performing Art—forms in the Purānas — Dr (Mrs) Bina Pani Patni—M A , Ph D , Reader in—Sanskrit, Janaki Devi Mahavidyalaya, New Delhi	12
3 The Philosophy of Viṣṇu Purāna — Dr Madan Mohan Agrawal—M A , Ph D , Reader, Deptt of Sanskrit, Delhi University, Delhi-7	26
4 Puruṣottama Ksetra in the Purānas — Dr U N Dhal, M A , Ph D Reader & Head Deptt of Sanskrit, Utkal University—Bhuvaneshwar	37
5 Women and marriage in the Brahma Purāna — Prof Asoke Chatterji — M A , Ph D , D Phil, D Litt , Prof & Head of Sanskrit Department, Calcutta University, Calcutta	50
6 The Role of Purānas in National Integration Dr B N Shastri—M A , Ph D Ex Member of Parliament, Gauhati	67
7 The Purānas as viewed by Sri Aurobindo Prof S P Singh—M A Ph D , Prof & Head, Deptt of Sanskrit, Aligarh Muslim University, Aligarh	75

- | | | |
|----|--|-----|
| 8 | River system in Skanda Purāna :
Km Savita Pandey—M A M Phil,
Delhi University—Delhi-7 | 84 |
| 9 | Legal principles of Vyāsa :
Dr Satya Pal Narang, M A , Ph D
Reader in Sanskrit,
Delhi University, Delhi 7 | 99 |
| 10 | Purānic Saraswati's role in National Integration
Dr Raghunath Atri—M A , Ph D ,
Govt College, Gurgaon | 118 |
| 11 | Synthetism in the cosmology of Viṣṇu Purāna
Dr B R Sharma—M A , Ph D ,
Reader in Sanskrit,
Delhi University, Delhi-7 | 128 |
| 12 | The concept of cit in the Purānas
Prof R M Sharma —M A , Ph D , D Litt ,
Prof & Chairman—Sanskrit Deptt ,
Punjab University, Chandigarh | 140 |
| 13 | The system of Education in India—during the period
of Vāmana Purāna
Dr M I Khan, M A , Ph D ,
Reader in Sanskrit,
South Delhi Campus, New Delhi | 144 |
| 14 | Inter-state relations in the Purānas
Prof Pushpendra Kumar M A , Ph D , F R A S ,
Professor of Sanskrit,
South Delhi Campus,
Delhi University, N Delhi | 151 |
| 15 | विष्णु पुराण में राष्ट्रीय भावना ।
आचार्य कृष्णलाल—एम० ए०, पी-एच० डी०
आचार्य एव अध्यापक—संस्कृत विभाग
दिल्ली-विश्वविद्यालय-दिल्ली | 185 |
| 16 | पुराणों में आधुनिक तत्त्व (विष्णुपुराण के सप्तमं में)
आचार्य राममूर्ति त्रिपाठी (प्रोफेसर एमेरिटस)
विक्रम विश्वविद्यालय-उज्जैन | 189 |

- 17 पुराणों में भारतवर्ष का नामकरण । 195
 डॉ० मोहन चन्द्र—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 रामजस कालेज-दिल्ली-7
- 18 वामुकिपुराण में सर्वधर्म-समभाव । 206
 डॉ० अनन्तराम शास्त्री—एम० ए०, पी-एच० डी०
 कश्ची पक्की-डकी-जम्मु
- 19 पुराणों में धमण-परम्परा । 214
 डॉ० गोकुल प्रसाद जैन—एम० ए०, पी-एच० डी०
 हिपुटी डायरेक्टर-भारतीय ज्ञानपीठ
 नई दिल्ली
- 20 राष्ट्रीय एकता का मूर्तरूप—जम्बूद्वीप । 222
 डॉ० तुलसीराम शर्मा—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 खालसा कालेज-दिल्ली-7
- 21 देवीभागवत पुराण में शक्ति-तत्त्व दर्शन, राष्ट्रीय एकता
 के सन्दर्भ में— 227
 डॉ० (श्रीमती) शशिप्रभा कुमार—एम० ए०, पी एच० डी०
 रीडर संस्कृत विभाग
 मैनेर्या कालेज-नई दिल्ली
- 22 जैन पुराणों में भारतीय समाज । 241
 डॉ० प्रकाश चन्द्र जैन
 प्राचाय-समन्तभद्र संस्कृत महाविद्यालय
 दरियागज-नई दिल्ली
- 23 पुराणों में सूर्यस्ताताओं की वैज्ञानिक जागरूकता । 253
 डॉ० शशि तिवारी—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत, विभाग
 मैनेर्या कालेज-नई दिल्ली
- 24 स्कन्द पुराण का अयोध्या तीर्थ—एक विवेचन । 265
 डॉ० (श्रीमती) सतोष गुप्ता—एम० ए०, पी-एच० डी०
 रीडर-संस्कृत विभाग
 जानकी देवी महाविद्यालय-नई दिल्ली

- 25 अग्निपुराण मे अद्वैत वेदान्त एव राष्ट्रीय एकता । 275
डॉ० (श्रीमती) वेदवती वैदिक—एम० ए०, पी-एच० डी०
लेक्चरर-संस्कृत विभाग
अरविन्द कालेज (साध्य)-नई दिल्ली
- 26 अग्निपुराण और दण्डनोति । 284
डा० रणजीत सिंह सैनी—एम० ए०, पी एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
मोतीलाल नेहरू कालेज (साध्य) नई दिल्ली
- 27 पुराणो की रचना-पद्धति । 293
प० चन्द्रकान्त बाली शास्त्री
ND-23 पीतमपुरा-दिल्ली-34
- 28 भारतीय एकता को स्रोतस्विनी-नर्मदा । 313
डॉ० वेदज्ञ आर्य—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-हिन्दी विभाग
सेन्ट स्टीफेस कालेज-दिल्ली-7
- 29 वेदोक्त धर्म एव पुराणो का योगदान । 321
डॉ० (श्रीमती) सुदेश नारग—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
भिराण्डा हाउस-दिल्ली-7
- 30 भारतीय एकता के प्रवर्तक-चौबहू मनु । 342
डॉ० कवर लाल जैन—एम० ए०, पी-एच० डी०
धर्म कालोनी-नाणलोई-दिल्ली
- 31 पुराण और कर्तव्यभावबोधन । 358
डॉ० जगदीश प्रसाद मिश्र—एम० ए०, पी-एच० डी०
लेक्चरर-संस्कृत विभाग
मोतीलाल नेहरू कालेज नई दिल्ली
32. पुराणों मे तोष्ययात्रा एव पर्यटन उद्योग । 362
डॉ० राजकुमारी त्रिखा—एम० ए०, पी-एच० डी०
रीडर-संस्कृत विभाग
मैत्रेयी कालेज-नई दिल्ली

- 33 विष्णुधर्मोत्तर पुराण मे काव्यशास्त्रीय तत्त्व । 369
 डॉ० रमण कुमार शर्मा एम० ए०, पी-एच० डी०
 लेक्चरर-मस्कृत विभाग
 मोतीलाल नेहरू कालेज नई दिल्ली
- 34 पुराणो मे अहिंसा-सिद्धान्त । 374
 कु० श्रद्धा शर्मा—एम० ए०,
 संस्कृत विभाग-दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली-7
- 35 पुराणो मे प्रतिमा-शास्त्रीय तत्त्व । 383
 (विष्णु के सन्दर्भ मे)
 डॉ० श्रीभगवान् सिंह—एम० ए०, पी एच० डी०
 अध्यक्ष—रामानन्द विद्याभवन-नई दिल्ली
- 36 पौराणिक शाक्तधर्म और विश्वात्मता । 399
 आचार्य पुष्पेन्द्र कुमार, एम०ए०, पी०एच०डी०
 संस्कृत-विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली-7
- 37 विष्णुधर्मोत्तरपुराण मे वर्णित अलंकार । 403
 डा० रविशंकर नागर—एम० ए०, पी० एच० डी०
 रीडर-मस्कृत विभाग
 दिल्ली-विश्वविद्यालय-दिल्ली-7
- 38 पुराणों मे परिवार । 416
 डॉ० (श्रीमती) शीला डागा—एम० ए०, पी एच० डी०
 वैशाली-दिल्ली
- 39 पुराणों का उदभव, सामाजिक परिवर्तन की दिशा । 429-444
 प्रो० एल० पी० पाण्डेय
 प्रोफेसर-इतिहास विभाग
 हिमाचल युनिवर्सिटी-शिमला
- 40 Essence of the Purānas 445
 Prof P N, Kawthekar
 Ex-Vice Chancellor-Vikram University-Ujjain
 ex-Chairman-Central Sanskrit Board, New Delhi

WOMEN IN THE BHĀGAVATA PURĀNA

Dr T S Rukmani

It is well known that the position which women enjoyed in the vedic period deteriorated gradually in the epic and purānic age and continued to do so right upto modern times. Even the so called reform movements like Buddhism and Jainism had reservations about admitting women into their orders.

One can safely assert that for all practical purposes the position of women had reached its 'nadir' in the period of the epics and *Purānas*. In that context one finds it difficult to understand such remarks by some scholars like But the purānic idea of a woman was more akin to *Rgveda* and in the *Vāyu Purāna* condemnatory remarks are rarely found¹. The injunction not to kill a woman, in almost all the *smṛti* texts, including the *Purānas*, is also stated as evidence for her special treatment².

It is usually said that the devil can quote scriptures for his own purpose. The *Purānas* covering a vast array of topics and adopting a narrative style do contain statements that can be used to support whatever preconceived ideas one might have. For instance to further the equal status of women one finds the argument of the *Brahmavādīnī* freely used as a woman highly educated and who can hold her own under any situation. But let us look at the *Bhāgavata Purāna* carefully and will see that this myth is exploded.

1 Dr Patil, *Cultural History from the Vāyu Purāna* p 152

2 Śatapatha Brāhmana XI 4 III 2 Mahābhārata I 158
31 Ramāyana I 273 Padma Purāna, Bhāmikbānda 27
106 7, Bhāgavata Purāna I 7. 36

Thus in the *Bhāgavata Purāna* as in some other *Purānas*, there is a description of two types of women i.e. the *brahmacārinis* and the *sadyovādhisah*¹. Though marriage is not specifically mentioned for the *brahmacārinī* but there was no prohibition of marriage for her. The word itself denotes, one who discusses or is interested in *Brahman*. Does the word mean a woman in pursuit of the knowledge of *Brahman*? Was this the Upanisadic prototype of Gārgī and Maitreyī,² fitted into the necessities and compulsions of the purānic age?

There is no woman like Gārgī in the *Purānas*—a woman who relentlessly pursued the debate with Yājñavalkya to its very end. While P. V. Kane mentions that ancient grammarians knew women as teachers³ and we do know that there were *brahmacārinis* living and learning under a *guru* in a *gurukula* from Bhavabhūti's *Uttararāmacaritam*, the *Purānas* as a group do not throw much light on this class of women, if at all they existed. In the *Bhāgavata Purāna* we find *brahmacārinis* who are all married and very much involved in their families. Some of them are Satī, Kuntī, Rukmīnī and Satyabhāma.

All these *brahmacārinis* occasionally give vent to profound philosophical statements and speeches but by the large, they are no different from the *sadyovādhisah* in so far as their involvement with the world is concerned. Thus it appears that the Upanisadic concept of a *brahmacārinī* had deteriorated and had come to mean any woman who had some courage to stand up for her rights but who, at the same time, took care to be well within the prescribed code of conduct. The prescribed code was very simple which was 'devotion to the husband at all costs'.

1 Harita Dharmasūtra XXI 23

2 cf. Brhadāraṇyakopaniṣad

3 P. V. Kane, *History of Dharmasūtra* Pt-II, p. 366

Satī, the wife of Śiva who is described as a *brahṃavādini*, is also depicted as well-versed in the science of *yoga*. Satī went to the sacrifice conducted by Dakṣa, her father, as an uninvited guest. When she found that Śiva was not given his due respect at the sacrifice by Dakṣa, she gave up her life like a true *yogi*.¹ While *jñāna*, *karṃa*, *bhakti* and *yoga* are meant for liberation and extolled as such, right from Vedic times, what we find here is the use of *yoga* to shed the body because Satī could not bear the slight shown to her husband Śiva by Dakṣa,

In the tenth skandha of the *Bhāgavata Purāna* we find Rukṃinī, a *brahṃavādini* engaged in winning the man of her choice as her husband. Thus the *Bhāgavata Purāna* says 'Rukṃinī after great deliberation in her mind sent speedily a trust-worthy brāhṃana to Śrī Kṛṣṇa with her submission to him, in confidence'.² Rukṃinī while debating with herself as to whether Kṛṣṇa will come or not says —'Although about to come that beautiful featured Kṛṣṇa, will not come to marry me thinking of my bold behaviour'.³ What distinguishes Rukṃinī from the rest of the women, is her courage to write to the man whom she wanted to marry. But this was not something very daring to do for, as it was within the prescribed code of behaviour.

Gāndharva Rāksasa and Paisaca were all recognised modes of marriage⁴ and thus there was nothing seriously wrong with her action. Damayantī did the same thing by sending her letter through a swan to Nala and so did the unlettered, innocent Śakuntalā in Kālidāsa's *Abhijñānasākuntalam*. Thus the *brahṃavādini* Rukṃinī in the *Bhāgavata* used her courage and learning to follow the inclination of her mind.⁵

1 Bhāgavata Purāna IV, 4, 24-27

2 *ibid*, X 52 26,

3 *ibid*, X 53 24

4 Manu Smṛti V 147-148, Yājñavalkya Smṛti I 85-86, Viṣṇu Smṛti XXV 12 13, Vasistha Dharmasūtra, V 1-3 Gautama Dharmasūtra XVIII 1

Similarly all the other *brah̄māvādinis* described like Kuntī, Devakī, Satyabhāmā and others are all very much 'family women' primarily interested in the needs of their families. Thus the distinction between the *brah̄māvādinis* and *sadyovādhu* is not sharp in the *Bhāgavata Purāna*. Even the philosophical utterances by the *brah̄māvādinis* are not something very profound and was the common knowledge of ordinary women. For instance the common women of Hastināpura, talking among themselves about Vāsudeva said, 'He is the same eternal person who abides in his singular undifferentiated self even during the night of universal dissolution prior to the manifestation of the three *gunas* when the individual souls retire into god, the universal spirit . . .'¹

This conversation speaks for itself. But to conclude that women in general, were highly educated in order to 'think and speak in that manner' would not be the right conclusion. The tradition of *bhājas cārānas* and *kathakāras* who regularly recited the *epics* and *purānas* at large gatherings ensured the dissemination of general religious and philosophical principles in all sections of society. This method of keeping the tradition alive was perhaps one of the strengths of society. But one should not read too much into it.

The transmission of knowledge orally was thus not a rare phenomenon and was quite the norm till very recently. Therefore while a general awareness of *dharma artha kāma* and *mokṣa*, was ensured through this oral tradition it would be wrong to jump to the conclusion that women were quite learned and knowledgable at that time. One can only conclude that while the *Purānas* retain the division of women as *brah̄māvādinis* and *sadyovādhu* as it has the sanction of the *Dharmasūtras*², there was no clear cut division between the two in the purānic age.

1. *Bhāgavata Purāna* I 10, 21-30

2. cf. *Hārta Dharmasūtra*

In keeping with Manu's dictum¹ the purānic woman had no personality of her own. She was always a dependent, an appendage all through her life from birth to death. The centre of a woman's life was her husband and her paramount duty was to keep her husband happy at all times. The husband was not a mere mortal but was the image of god, nay god himself to his wife. Since the *Purānas* as a whole advocate the path of *bhakti* towards one's own god, it was easy to substitute the husband who was god himself for his wife, and proclaim that in her case liberation and the coveted goal of *Vaikuṁṭha* are all hers if she serves and worships him as her god. In the Sixth Skandha of the *Bhāgavata Purāna* Kasyapa says 'The husband alone has been declared to be the supreme deity for wife. Although Lord Vāsudeva dwelling in the mind of all created beings is the supreme Deity, it is He (again) who is worshipped by women as appearing in the form of their husbands'.² It is well known that the *Mahābhārata* and the *Rāmāyana* also have similar statements. In the *Va-aparva*, Draupadī says 'the husband is wife's god, he is her sole refuge'. Sītā in the *Rāmāyana* says that 'The husband is indeed a god for the wife and the husband whether wicked or lustful is the highest god to the wife of good morals'. The act of Gāndhārī in blind-folding herself thus putting herself on par with the blind Dhrtarāstra has perhaps a meaning in a society which would not tolerate a wife being superior in any sense. At one level it was *suttee*' of a different kind. After all *suttee* only means, literally a chaste woman, and a chaste woman would follow her dead husband to the pyre. Thus a chaste woman that Gāndhārī was followed her husband's physical handicap and blindfolded herself on marrying Dhrtarāstra³.

As a natural corollary to the deified position of the husband a widow's place in the family was pitiable. This, one can say with conviction was one of the main reasons for the

1 na stri svātantryamarhatī Manu

2 Bhāgavata Purāna VI, 18, 33-34

3 *ibid*, I 9 48

custom of *suttee* which we come across in some places in the *Bhāgavata Purāna*. In the first Skandha Nārada tells Yudhiṣṭhira that Dhṛtarāstra will die and seeing 'the body of her lord consumed along with the hut by the sacrificial fires his virtuous wife will enter the fire in order to follow her husband'¹ We have the case of Mādri burning herself with Pāndu after entrusting her children to Kuntī. In many cases where there are two wives we have the younger wife killing herself after leaving the children with the co-wife². The rule seems to be that if the wife is pregnant or has children to look after she does not commit *suttee*. But if there are more than one wife, as was the accepted custom in the purānic times, one of them remained to look after the children while the others followed their husband³. That there was a slight change in attitude and a repugnance for this custom is seen in a few passages in the *Bhāgavata Purāna*⁴.

The total dependence on some male or the other for even the bare necessities of life, without any right to property, was also, perhaps, one of the reasons for the utter subjugation of women in society. Deprivation of education and child marriage completed the task and ensured the subordination of women during this period in Indian history.

It is generally stated that brides were grown up girls fit for consummation on the day of marriage. The marriages between Sakuntalā and Dasyanta, Subhadrā and Arjuna as also between Rukminī and Kṛṣṇa are all instances where the maiden marries the man of her own free choice. So also the *Svayamvāra* system found mentioned in the *Bhāgavata Purāna*⁵, presumes the maiden to be of an age when she can select her choice out of many suitors for her hand. That Uttarā, the

1 *Bhāgavata P I 13 57*

2 *ibid*, V 9 7

3 *ibid*, IX 8 3

4 *ibid*, VII 2, 50-60

5 *ibid*, X. 58-42, 45-47

wife of Abhimanyu, gave birth to Parikṣit¹ just a few months after the Mahābhārata war, points to the same conclusion, since she was married only a few months before the war. But if one looks at the examples carefully it will be seen that they are all from other ages when the Vedic custom of brides being grown-up girls still prevailed. That does not in any way prove that the same custom even remotely was followed during the subsequent period of the *epics* and the *Purānas*.

On the basis of the above picture one can venture to state that cutting across the general *varṇāśrama dharma* or over and above the *varṇāśramadharmā* there were only two kinds of women during the puranic period — (1) the housewives to whom the family with the husband at the centre was the be-all and end-all of their existence, and whose morality was governed by what is known as *pativrata-dharma* which in the case of the woman overrides all the other kinds of *dharma* and (2) the other “not so good women” whose morality judged by the *pativrata* standard was not of a high order and who indulged in drink and other vices. If one looks at the picture carefully it appears that generally it is only those women who are not *pativrata*s who indulge in such vices as drinking etc. One is also struck by this powerful syndrome surviving right to the modern day cinema where the vamp or immoral woman who indulges in vices is also the one who does not attach much importance to the institution of marriage and respect for the husband.

Talking of such low women the *Bhāgavata Purāna* says that a wise man should never put faith in a wanton woman. It goes on to say that the wise are of the opinion that the ties of friendship of wolves and wanton women, who are looking out for newer and newer delights is inconsistent². It is not only the company of such women that has to be avoided but even the company of those attached to such women.³

1 *Bhāgavata P I* 12, 11-12

2 *ibid*, VIII 9 9-10

3 *ibid*, III 31, 33-35, 39

There were prostitutes in the society such as Pīngala who were the cause of ruin of many families. The story of Ajāmīla who abandoned his lawful wedded wife and spent his fortune on a prostitute is well known¹. In the sixth Skandha the *Purāna* describes Ajāmīla in the company of this woman 'who was not only drunk with her eyes swimming through intoxication, but stood by his side in a half naked condition, singing and joking with him'². It is thus not uncommon to find expressions of utter contempt for women in the *Purānas*. Thus the *Brahmavaivarta Purāna* says that 'women have eight times more sex urge, double the hunger, four times more cruelty and six times more anger than men'³. One is almost tempted to ask how the author arrived at an accurate quantitative analysis of these various abstract qualities. One can only say that the prejudice and contempt for women comes out clearly in such statements.

The *Bhāgavata Purāna* describes the woman as a seducer of men and cautions him to avoid the company of women even if it be his own daughters⁴. The woman is the temptress and lurer of all great men, *risis* and gods for who has not heard of Menakā and Mohinī who tempted the sage Visvāmitra and the god Viṣṇu respectively.

One would like to speculate about the reasons for such a poor opinion of women in general. Sigmund Freud (1856-1939) traced a large part of human behaviour to suppressed or repressed memories and motivations which were sexual in origin. 'Sexual impulses tabooed by society and the child's parents were driven underground but they still strove for expression and generated intense conflicts which were the more damaging for being unrecognised and unadmitted'⁵. The stress on *brahmacharya* as one of the cardinal virtues and as a

1 *Bhāgavata P.* VI, 3, 22

2 *ibid.*, VI I 59-60

3 *Brahmavaivarta Purāna* I, 23, 29-33

4 *Bhāgavata Purāna* VII, 12, 9

5 Isaac Asimov—*Asimov's Guide to Science* Vol. 2, p. 409

sādhāranadharmā was all along being emphasised in the tradition. While *brahmacārya* was generally understood to mean sense control what was being emphasised all along was sexual control. Thus even a stage of life or *āśrama* the *brahmacārya āśrama* came to be identified with *brahmacārya* i.e., discipline, as it goes without saying that a student's life has to be kept out of any temptations of this nature if there were to be proper education.

Repression according to Freud does not mean the conscious suppression of anti-social desires but the refusal even to recognise their existence. Any repressed emotion does not cease to exist and sometimes has devastating effects on the individual and his associates. Jung described this unrecognised aspect of a man's nature as his shadow giving as an example a man he had once met, a Quaker, who could not imagine that he had done anything wrong in his life. And do you know what happened to his children? Jung asked. The son became a thief and the daughter a prostitute. Because the father would not take on his shadow—his share in the imperfection of human nature, his children were compelled to live out the dark side which he ignored.¹

Freud mentions that the main protective strategies employed in order to guard self-esteem are quite a few. But amongst them there are two or three strategies which are relevant to the topic under discussion. Thus they are (1) Denial—denying the existence of unwelcome facts. (2) Rationalisation—giving bad reasons to justify our misdeeds. (3) Projection—ascribing our own wishes or shortcomings to another, (4) Displacement—directing bottled up emotion against an innocent party, (5) Reaction formation—vigorously pretending the exact opposite to what one feels in order to hide the source of conflict.² While all these strategies can be attributed to the

1 Pears Cyclopaedia 1969-70, Human Relations, p. 409, q. 7

2 *ibid.*

author/authors of the *smritis*, *epics* and *purānas* the first three are indeed pertinent. The authors deny the existence of this failing in men but when compelled to explain their misdeeds, as happened in countless cases, they resorted to bad reasons and transferred the entire blame to the women. Their sense of frustration and inability to cope with the situation was directed against an innocent party i.e. the woman. While facts were different they continued to pretend that they were totally innocent of any bad, sexual feelings. What made the task of displacement easy, was the total dependence of the female on male support at all stages in her life. Deprived of education and independent means of support her sole aim was to make a good marriage. Child marriages were the norm during this period. Thus the *Brahmavivarta Purāna* mentions that Radhā was twelve years old¹, Savitṛī was twelve² and brides were even eight years old³. A child of twelve, eight or less would not even know the meaning of marriage and therefore to call her a temptress or as one wilfully seducing the man is a travesty of truth. Even in cases of rape the man was not blamed. One is familiar with the story of Ahalyā, the wife of Gautama. If Indra came in the guise of Gautama how was she to know that it was not her husband but Indra in his guise who was with her. Against all norms of correct behaviour it is Ahalyā who is cursed to become a stone while Indra the culprit gets away.

In conclusion one can say that the purānic woman was totally under the control of man. The so-called *brahmvādini* was no better than the ordinary *sadyovadhū*. Whatever freedom and education that the Vedic woman enjoyed was totally absent during this period. All lapses on the part of the male was pinned on to the female as she was at the mercy of the man even for basic needs. It is not strange that while there were Vedic poetesses like Lopamudrā, Visvavārā, Śikta

1 *Brahmavivarta Purāna* II, 49-37

2 *ibid*, II 26-2

3 *ibid*, IV 76, 54, 77, 58

Nivāvarī and Ghosā, Vedic philosophers like Gargī, and Maitreyī, we only have *pativrātās* like Sītā, Savitrī, Satī, Gāndharī and others in the epic and purānic age. The husband was the supreme god for her and *pati-sevā* was her paramount *dharma*¹. In one instance the wife of a leper carries him on her head in a basket to a prostitute's house—such indeed is the glorification of *pati-sevā*. If one expects some degree of recognition to the wife, at least after the husband, in the family that is also not common. The woman as a wife is respected not for herself but because of the children born to her, especially the sons born to her². In view of all the above facts it can safely be asserted that the epic and puranic age is perhaps one of the worst periods in the history of Indian womanhood. Is it not significant that though the *Bhāgavata Purāna* mentions many *avatāras*, as many as twenty two, of Viṣṇu, and in the list are included not only human but also non human forms like the fish, tortoise, horse, etc. there is no mention of an *avatāra* in the form of a woman³. In the Bhāgavata system of thought *avatāras* are not limited to just human and non human forms. Even the crooked mango tree in the Dandaka forest is an *avatāra* of Viṣṇu⁴. And yet we do not find any single god descending as a woman *avatāra*. The worship of *śakti* as the Supreme deity is of a different order. The only concession which is made later is at the time of Caitanya who is supposed to have been Kṛṣṇa and Rādhā combined—a dual incarnation of the two⁵. But that is another story altogether.

1 Brahmasaivarta Purāna IV 17, 70-73, IV 24, 34-36

2 Bhāgavata Purāna VI, 14 26 14 40, III 14 11

3 *ibid*, II Skandha

4 T S Rukmani, *A Critical Study of the Bhāgavata Purāna*, p 212

5 *ibid*, p 240

GLEANINGS OF THE PERFORMING ART—FORMS IN THE PURĀNAS

Dr (Mrs) BINAPANI PATNI

The ever-growing Indian wisdom and art have found expression in the purānas from time immemorial. Besides being source of religion and philosophy, history and archeology, these contain treasures of art and architecture and the great classical Sanskrit poetry. Although art (Kalā) does not form an integral part of the purānas as it is not mentioned in the Pañcalaksanas, yet even the oldest purānas have ample material pertaining to these in the different accounts therein. The word art (Kalā) is clearly enumerated in the various purānic concordances and occupies third place in the order of sequence in these books¹. The 'Kalā Vidyā' not only stand for performing arts like dance and drama, but also for architecture, sculpture, painting and even poetry. Out of these, dance and drama only have been taken up for discussion in the present paper. This is an humble attempt to show that the purānas are not only a source of classical poetry but a strong base for the development of Indian dances and classical Sanskrit drama.

HALLĪSA RĀSA AND MAHĀRĀSA

Hallīsa which is presented with great deal of skill and dexterity seems to be a very popular performance of ancient

1 Ramakrishna Bhattacharya Sanskrit concordance of the Purānas, AIKT, Varanasi
Madhvacārya Ādya Viṣṇu Purāna Viṣaya Sūci AIKT, Varanasi

India As Nāṭyadarpana of Rāmacandra Guṇacandra enumerates it among "the other form of Rūpakas", it is obvious that it is a synthesis of music, dance and gesticulation, a circle dance which is performed by a number of females with one male dominating the show¹ It is also classified as a dance form which later developed as an independent one act play² The earliest mention of Hallisaka—Rāsaka as a type of upa-rupakas is found in the Kāmasūtra of Vātsyāyana³ Bhoja in Srṅgāra Prakāsa has classified Hallisaka and Rāsaka among the twelve Upa-Rūpakas⁴ The acceptance of this dance in the different parts of India is so profound that certain musical instrument perhaps played during the performance of this dance is also called "Hallisaka" or "Jhallisaka"⁵ The use of Hallisaka as a verb 'Hallisakāyita' in the Kāsika of the Kand P stands as testimony to the wide popularity of this dance form⁶

The Hallisaka is mentioned in the Kṛṣṇa legends of the various Vaiṣṇava Purānas As per the different evidences,

1 K H Trivedi Nāṭya Darpana of Rāmacandra and Guṇacandra p 201 and p 214 (Inst Indology, Ahmedabad 1966).

2 Viṣvanātha Sāhityadarpana quoted in Nāṭyadarpana of KH Trivedi p 201

3 Vide V Raghavan Bhoja's Srṅgāra Prakāsa p 436 (Theosophical Society, Madras, 1963)

4 ibid p 545, 588, 589-90

5 जप्राह वीणास्य नारदस्तु पद्मप्रामरागादिसमाधियुक्ताम् ।
हल्लीसक तु स्वयमेव कृष्ण सब्रह्मण्यो नरदेव पार्य ॥

Harivamśa, Viṣṇu 89, 68

6 Cf Monier Williams Dictionary

Hallīśaka, Rāsa and Mahārāsa are circle dance forms¹ Hallīśaka seems to be the oldest of these dances as it is simple circle dance mentioned in the Harivamsa p, one of the old Purānas, though it is called Rāsa in the Brahma p¹ That the same circle dance has gradually evolved as Rāsa over the years is obvious from its occurrence in the later Vaiṣṇava purānas The Hallīśaka of the Harivamsa p where each Gopī is thronged by Kṛṣṇa on both sides with the latter holding key position in the centre is accompanied with songs in praise of Kṛṣṇa³ Hallīśaka is also mentioned by Bhāsa in his play "Bālacarita"⁴

In order to distinguish between Hallīśaka and Rasa, one has to compare the Harivamsa P, the Brahma P and the Viṣṇu P The Rasa of the Brahma P retains the primitive simplicity of the Hallīśaka mentioned in the Harivamsa P⁵ The basic structure being the same as in the Hariv P and the Brahma, the Rāsa of the Viṣṇu P is more detailed in nature and has mention of the Gopī who is favourite of Kṛṣṇa and who seems to be the earliest known form of Rādhā⁶ The Rasa assumes wider proportions in respect of art and spirituality in the Bhāgavata, where it is delineated in five chapters

-
- 1 चक्रवालं मण्डलं हल्लीसक्रीडनम् । एकस्य पुरो बहुभि स्त्रीभि क्रीडन
सैव रासक्रीडा । गोपीना मण्डलीनृत्यबधने हल्लीसक विदु इति त्रिशत् ।
Nilakantha Tikā, Hariv, Viṣṇu, 20, 35
Also K H Trivedi Nāṭya Darpana, p 201
- 2 Hariva p Viṣṇu 20, 35, Brahma p 189
- 3 तास्तु पक्वीकृता सर्वा रमयन्ति मनोरमम् ।
गामत्य वृष्णचरित इन्द्रशो गोपकन्यका ॥
Hariv, Viṣṇu 20, 35
- 4 Vide Farquhar Rel Lit of India p 144
- 5 Brahma p 189
- 6 Viṣṇu p 5 13.

later on called Rasa Pañcādhyayi¹. Some of the most beautiful verses almost poetry like are found in this context. The favourite Gop of Kṛṣṇa not yet known as Rādhā, has become more prominent in this Purāna.

The Rasa is gradually much more developed in the Pātāla Khanda of the Padma p. The dance form is more spiritualised here and has assumed esoteric nature. In this context, the Gopis are called Yoginis and Kalindī, the nectar flowing Susumnā. Rādhā is clearly mentioned and stands for Prakṛti where Kṛṣṇa is Puruṣa².

It is the Brahmavaivarta p where the concept of Rāsa has assumed all round proportions. The Rāsa here has great resemblance with that of the Padma p. Pātāla khanda. Not only Rādhā but her thousands of friends are mentioned here, which certainly indicates further evolution in the concept of Rāsa³. It is interesting to observe a regular parallelism between simple circle dance and the highly symbolic and esoteric Rāsa where Gopi-Kṛṣṇa couples stand for individual souls and the supreme. Kṛṣṇa in the centre of the Rāsa symbolises unity of all the souls into one supreme as is explained by the commentator Nilakantha in the Hariv. The goal of the Gopis (the supreme spirit) assumes many forms and spreading light in three directions (two sides and the front) remains above. The Gopis engaged in the Rasa roam in the abode of truth where many formed wonders of the God are but one only⁴.

1 Bhāgavata P 10 29 33

2 तदादुराज ककुभ करैमुख प्राच्या विलिम्पन्नहणेन शन्नमै । स चर्षणीना-
मुदगाच्छुवा मृत्रन् प्रिय प्रियाया इव दीर्घदर्शन ॥

Bhagavata P 10 29-2

3 Padma p Patala Kh 69-83

4 Brahmavaivarta Kṛṣṇajanma-khanda 28

5 पद्या वस्ते पुत्ररूपा वनू व्यूर्वा तस्यै त्र्यक्वि रेखिहाणा ।
ऋन्म्य सद्म विचरामि विद्वान महद्देवानामसुरत्वमेकम् ॥

Hariv Viṣṇu 20 Tikā of Nilakantha

Taking recourse to vedantic explanation, these are the two aspects of the supreme self—the transcendent which is above and occupies central position and the immanent, the one which is with each Gopī in the dance

It is needless to say that the same dance form with Kṛṣṇa theme still survives in the form of *Dandia Rasa* or *Garba* of Gujarat, the circle dances of *Manipur* and the myriads of similar folk dances in the various parts of our country

CHĀLIKYA, CHĀLIKYA GĀNDHARVA AND CHALIKA

Chālikya like Rāsa is another important dance form which is very closely associated with Kṛṣṇa legend. Among the Vaiṣṇava purānas, *Hariv pur* is the only source which gives details of this particular dance form. Bhoja has mentioned Chalika as a song cum dance which is performed with gesticulation and has classified it among the subdivision of *uparūpaka* called "Naranaka"¹. Dandin, while describing *Preksya Kāvya* cites a dance form called *challita*². The commentator *Jivānanda* has quoted *Prema, Candra* to explain that *Chalita* is mainly performed by men³. *Rāmacandra Gunacandra* have classified *Chalita* (which is close to *Chalika*) among a variety of 'Nartanaḥ' which is a type of *Rūpaka*⁴. According to *M. Williams* *Chalits* stands for 'deceived' which points to the 'art of disguise'. According to *Hridayamgamā Tikā* of the *Kavyādarsa* *Chalika* is "Chadamancā vrttam"⁵.

1 *Sṛṅgāra Prakāśa* p. 425 vol. II quoted by V. Raghavan Bhoja's *Sr. P. K.* p. 589

2 *सास्यञ्छलिनशल्यादिप्रेक्ष्यार्थम्* Dandin, *Kavyādarsa*

3 Dandin *Kavyādarsa* 1, 39 (*Jivānanda Vidyāsagara Tikā*)

4 पुनृत्य छलित विदुः *Premcandra* quoted in *Kavyādarsa*, *KH Trivedi Nāṭya Darpaṇa* p. 201

5 Quoted in *Raghavans' Bhojas Śṛṅgāsa Prk.* p. 556

Unlike Rāsa which seems to have originated in Vrīndavana on the banks of the Yamunā, the venue of this dance is Pīndaraka Tīrtha, a place on the sea coast of Dwāraka. The Rāsa is a circle dance with mainly Kṛṣṇa and the Gopīs. Whereas in the Chhālikya though Kṛṣṇa occupies a key position, the other characters are Satyabhāmā, Nārada, Arjuna alongwith the hosts of celestial nymphs. This dance presents a synthesis of music which is accompanied with rich orchestra. This is the reason why this dance form is called "Chhālikya Gāndharva". The Rāsa or Rasaka dealing with the various exploits of Kṛṣṇa is skillfully performed here by the celestial nymphs. This dance is later joined by Kṛṣṇa—Satyabhāmā, Arjuna, Subbadrā, Balarāma, Revatī as well as Nārada¹. It seems that the Chhālikya Geya is a modification and elaboration of the Rāsa with addition of more participants as enumerated above.

According to the Hari vamsā P, soon after the water sport and joint supper in Pīndaraka, on the seacoast of Dwārakā, the Chhālikya proper is performed mainly by the celestial nymphs—Rambhā, Urvāsī, Hema, Mīrakesī, Tilottama and Menakā at the behest of Vasudeva Kṛṣṇa. It is said that Kṛṣṇa ordered this beautiful dance form to be performed on the earth for the good of the human beings². In this performance Vinā is played by Narada Jhallisaka or Hallisaka and flute by Kṛṣṇa and Mṛdanga by the celestial nymphs. This

1 तै रासमकर्तृगतिकूर्दं मानैयदुप्रदीरैरमरप्रकाशै ।

हर्षावित वीर उगतथाभूच्छमुच्च पापनि जनेन्द्रसूनो ॥

Hariv, Visnu 89, 22

2 शुभावह वृद्धिपर प्रशस्त मङ्गल्यमेवाथ तथा दशस्यम् ।

पुष्य च पुष्ट्यम्भुदयावह च नारायणस्येष्टमुदारकीर्त्त ॥

Hariv, Visnu 89, 76

Also—

वृष्णेच्छया च त्रिदिवा नृदव अनुग्रहार्थं भुवि मानुषाणाम् ।

स्थित च रम्य हरितेजसेव प्रयोजयामास च रोकिमर्षण ॥

Hariv, Visnu 89, 74-

is followed by Āsarita—an elaborate stage show discussed by Bharata in the Nāṭya sāstra¹ After the Āsarita some type of dance drama follows which is depicted to be exquisitely performed by the above mentioned celestial nymphs, as it won the hearts of the Yadavas assembled for the occasion² It seems that some type of popular dance form of the name of Chhālīkya was gradually spreading among the masses

Kālidāsa in his play Mālavikāgnimitra mentions a dance called Chhālīka which has been adopted by Malavika for the dance performance to be displayed in the court of King Agnimitra Like Chhālīkya of the Harivamśa Chhālīka also is a dance form with prominent gestures The Chhālīkya of the Harivamśa & Chhālīka of the Mālavikāgnimitra have similarity and seems to be closely associated with Chhadmavesa or 'a dancer or actor in disguise' The difference between Chhālīkya and Chhālīka is that the former has a synthesis of a number of sentiments—Śrngāra, Hāsya and Vīra whereas in the latter Śrngāra is the main sentiment Kṛṣṇa is supposed to be the first propagator of Chhālīkya whereas Chhālīka seems to have created by Śarmīṣṭhā³

If we compare the above two dance forms, Chhālīka of the Mālavikāgnimitra seems to have been an evolution of the Chhālīkya of the Harivamśa The Chhālīka appears to be an organised dance which has assumed a definite shape as an accepted dance form in the period of Kālidāsa

1 भरतो मुनिश्चतुर्विधमाचारित नृत्यविद्यामुपादिदेशेति । प्रथमं नत्तकीप्रवेशः, ततश्चासाारिताभिनयः नाट्यं, ततस्तालाः । नुगत्यङ्गहारणं, ततो देवताचिह्न-रूपेण नृत्यं एव चतुष्पदमित्यारोप्यते ।

Also Bharata Nāṭyashastra 5 P+1

Hariv. Viṣṇu 89, 69

2 Hariv., Viṣṇu 89 70 (Nilakantha Tikā)

3 अचिरप्रवृत्तापदेशे छलिक नाम नाट्यम् । देव ! समिष्टाया इति चतुष्पदोऽप्य छलिक दुष्प्रयोज्यमुदाहरन्ति । Mālavikāgnimitra 1

The discussion on Chhālikya in the Harivamsa brings out the following points

- 1 The Chhālikya dance occurs only in the Harivamsa and not in any other Vaiṣṇava Purāna
- 2 The Chhālikya has two main types—Chhālikya Kṛidā and Chhālikya Gāndharva
- 3 The Chhālikya Kṛidā which is a complete dance with equal number of males and females, is accompanied with orchestra and gesticulation, while Chhālikya Gāndharva or Geya is a musical rendering in a particular Rāga sung by a number of females and occasionally forms a part of pūrva-ranga of a play
- 4 The Chhālikya which seems to have been invented mainly by Kṛṣṇa, followed by the other four Yādavas—Bala, Pradyumna, Aniruddha, sām̐ba is a highly elaborate dance-form—the evidences of which are not available from any other source now
- 5 The Chhālikya like Rāsa is a creation of an upsurge of devotion of Vāsudeva Kṛṣṇa and mainly deals with the exploits of the latter

On the basis of the material available in the Harivamsa, Raghavan feels that two separate varieties have emerged from the Chhālikya mentioned therein. These are Sukumāra Jāti and Gāndharva Jāti. The Sukumara—Jāti which is also called 'Lesa', is very difficult to perform. While quoting from the Harivamsa, he says that without Chhālikya one cannot render the intonation of Mūr̐chhanās and six Grāma Rāgas. This is the reason why Chhālikya here is called Deva-gāndharva.¹

1 शवय न छालिवयमूते तपोमि स्थान विधानान्यय मूर्च्छतासु । पढ्यामरागेपु च तत्र कार्यं तस्यैकदेशावयवेन राजन् । लेशामिधान्त सुकुमारजाति निष्ठा मुदु खेन वग प्रयान्ति ॥

It is sad that neither the earlier rhetoricians like Bharata nor the later ones have thrown any light on this particular dance form. We have a folk dance in the hills of U P which is specially performed by men during the time the wedding procession proceeds to the house of the bride. This is called 'Chhola' in the local dialect there. It is a type of battle-dance, for the dancers here are dressed as warriors with a sword and shield in their hands. It is likely that this might be a derivative of Chhālikya with its basic structure having undergone change in the later period.

Abhinaya of the Rāmāyana and the Kauvera Rambhābhāsara

Out of the various Purānas it is only in the Harivamśa that we come across two full fledged dramas staged before the audience by the expert artists. The plays are "Rāmāyana" and "Kauvera—Rambhābhāsara". The occasion of performance of these plays throws significant light on the origin and development of Sanskrit drama. It is said that when the Yādava kings entered Vajranabhapura, the city of Vajranabha, the party headed by praḍyūmna staged the above two plays in order to win the hearts of the demons.¹ During the performance of the Asvamedha sacrifice by Kṛṣṇa, the actor Bhādra displayed his dramatic skill before the assembled crowd of the holy sages.² This extremely pleased the latter who gave him the boon of roaming about the earth without fear. It is likely that just as the account of the epics and the Purānas were heard by the assembled crowds at the sacrifices and became popular in the same way Sanskrit drama originated and later on developed in the similar crowds and became a popular cultural expression.

1 Hariv Viṣṇu 93 6-32

2 तत्र यज्ञे वर्तमाने मुनादयेन नरस्त्रया ।

महर्षोस्तोषयामास भद्रनामेति नामत ॥

Hariv Viṣṇu 91, 26-27 also 29-32

The episode of Brhannalā in the Virāt parvan of the Mahābhārata has a passing reference to 'Bhadra' and his efficiency in dance¹ Possibly, this reference is for 'Bhadra Nata' who is mentioned in the Hariv In the same context 'Kusala' which has been used in connection with efficiency in recitation and singing has close proximity with 'Kusilava' the traditional bards associated with recitation in public gatherings This corroborates the authenticity of stage actor called 'Bhadra' who might have marked the beginning of the early Sanskrit drama and must have established his identity as a well known actor-dance of the epic period It seems that the role of Bhadra in the development of dance-drama was same as that of 'Kusilava' in the development of the Purānic tradition

However, regarding the origin of Sanskrit play Bharata has a different version According to him when Lord Viṣṇu was going to kill Madhukaitabha, he decked himself in fine garments and shining jewellery and started enacting a mime of the destruction of the latter² Perhaps this account points towards the divine origin of the Sanskrit play Divinity is certainly associated with Sanskrit drama as the theme of all available Sanskrit plays before the emergence of classical drama is mythological We have reference to plays such as 'Kansavadha" and "Balibandha" from the works of Patanjali, which are mythological in nature The plays "Tripura Daha" and Amṛta Manthana mentioned by Bharata are mythological in nature³ The two dramas "Rāmāyana" and "Kauvera Rambhābhīsāra" are also creations of mythology

1 गायामि नृत्याम्यथ वादयामि । भद्रोऽस्मि नृत्ये कुशलोऽस्मि गीते ॥

Mahābhārata, Virāt 11, 8

2 Bharata Nāṭya sastra 4-5
also 4, 1-15

3 Ibid Natya sāstra 4, 1-15

The dramatisation of the Rāmāyana according to the Harivamsa is performed first in the city of Supura the outskirts of Vajrapura. Before the presentation of the Rāmāyana, a dance is performed by Bhadra Nata during Pūrva-Ranga. The Rāmāyana which is called uddesa (illustration or example as given by M. Williams) is excellently dramatised by the actors of the team of Bhadra Nata. It seems so have won the hearts of all the Dānavas of Supura who admired particularly the following four points in their dramatic skill viz.—Samskāra i.e. costume, Abhinava i.e. acting, Prāstāva i.e. smooth synch. of action and dialogues and Pravesa i.e. emergence of the characters on the stage¹. By the use of the word “Nāṭakīkṛtam” with reference to the Rāmāyana and the enumeration of the above four qualities, it is obvious that the ‘Rāmāyana’ here is a piece of pure dramatisation.

Pleased with the performance of the Rāmāyana, the Dānava king vajranābha, invited the Yadavas for the celebration of Kālotsava in his own capital vajrapura. Pradyumna, sām̄ba and Sūra played key roles in the Prakāraṇa called Rambhabhisara Kauvera. This performance is preceded by a long Pūrvaranga, which is typical of ancient play mentioned by Bharata in the Nāṭyasāstra. First there was a rich orchestra on the stage produced by the instruments—metal cymbals, flute, Muraja, Paṭaha, Vina and Āṭodya, prior to the drama. This was followed by Chhalkya songs sung by female singers. This was followed again by the musical rendering of the episode of Gangavatarana. This is called Āsārīta according to the rhetoricians².

1 मन्वाराभिनयो तेषां प्रस्तावना च घाणम् ।
दृष्ट्वा सर्वे प्रवक्ष्यन्ति दानवा विस्मयं गता ॥

Hariv. Viṣṇu 93, 10

2 Nāṭyasāstra 4 275-288, 5 17-245
(translated by M. Ghosh)

Āsṛita was immediately followed by *Nāndī Vādana*, which perhaps is a musical orchestra to be followed by benedictory recitations by a stage actor. The classical Sanskrit plays mostly begin after *Nāndī* is over. The drama *Kauvera Rambhābhisaṅga* which is performed by "Sūra, Rambhā pradyumna and Sāmba, is called *Prakarana* here. *Prakarana* according to *Nāṭya Darpaṇa* is a play which may be called a playwright's independent creation and therefore it is called *prakarana* (Pre+Kr) ¹. This drama also like the previous one, has a wonderful impact over the *Dānavas* ².

The Western scholars believe that some sort of pantomime or *Mime* existed before the development of the actual Sanskrit drama ³. According to *Pischell* puppet play is the source of Origin of Sanskrit drama as words like "*Sūtradhara* (the thread holder) *Sthāpka*" (the person who placed puppets on the stage) and '*Sutra-Proto*', (tied to the thread) mentioned in the *Mbh* clearly indicate ⁴.

The two dramas mentioned in the *Harivamsa*, form an important link between the early Vedic dramatic dialogues and the later developed classical drama according to *Hertel* ⁵. I sub-

1 K H Trivedi *Nāṭya Darpaṇa*, Ram Chandra Guna Chandra p 81

2 गदोद्धारणे नृप्यन तथैवाभिनयेन च ।

तुद्बुदानवा वीरा भैमानामन्तिहेजसाम् ॥ *Hariv* *Viṣṇu* 93, 32

3 Cf Keith J R A S 19 6 p 146 147, Hopkins G E I p 55 Fick *Social Organisation* p 9-10 (Preface) and p 188, Holtzmanu quoted in G E I p 651

4 Cf W Ridgeway *The dramas and Dramatic Dances of Non-European races* p 161

5 Cf A B Keith J R A S 1911 p 1003-Hertel Vol XXIV 118-20 finds a link in the *Hariv* II where it is said

नत्र यज्ञे वर्त्तमाने सुनाट्येन नरस्तदा ।

महर्षान्तोपयामास भद्रतामेति नामत ॥

scribe to his view. The *Harivamsa* contains not only important material pertaining to Sanskrit drama, but a sequence of dramatic material, where we can discern early mime mingled with dance as well as gradually developed full fledged drama. The account of Uṣa and Anurudha in the *Harivamśa* displays a mime with gesticulation rendered by the celestial nymph Chitrলেখā and the Paśadas of Śīva, which entertained Śīva and others¹. This may be cited as an example of early mime in the *Harivamsa*. The presentation of the *Rāmāyana Nāṭaka* and *Kauberā Rambhabhīśara Prakarana* by Pradyumnā and his party are the illustrations of the developed drama in the Purānic period.

CONCLUSION

From the points discussed above, it is clear that the circle dances with Kṛṣṇa theme as well as Chhālīkya dance were being performed in the different parts of the country which are reflected in the Kṛṣṇa legends of the Vaiṣṇava purānas. These dances with sometimes are of the nature of ballet and sometimes just group dances appear to be powerful expressions of the emotions of the masses. Very often devotion of Kṛṣṇa Vasudeva is the back drop on which these have emerged. The fact that these have been classified under *Upa Rūpakas* or 'other Rūpakas' by the rhetoricians does not undermine their independent nature. On the contrary, it seems that because of their mass appeal these were accepted by the rhetoricians in the category of the *Rupakas*. These do not fall in the category of mime but are perfect compositions. One can trace a sequence of evolution of circle dance from the simple *Hallisaka* to the intricate and mystical, *Mahārāsa* of the later vaiṣṇavas Purāna like the *Bhagavata*, the *pādma Patala kh* and the *Brahmavarivarta P*. On the other hand, as it has been already discussed, *Harivamsa* contains highly stylised dramas in the form of the *Rāmāyana* and *Kauberā Rambhabhīśara Prakarana*.

The Purānas therefore are a dynamic literature, as these have absorbed cultural upsurge of the contemporary society and have given it authenticity and tradition. This is the reason why the Purānas are not mere records of the accounts of the past, but a living literature where the cultural developments from dance to the elaborate drama are clearly reflected.

THE PHILOSOPHY OF VISNUPURĀNA

Dr Madan Mohan Agrawal

The Visnupurana is held in great respect by the theistic Vedāntists, and often quoted by them in support of their views. Rāmanuja profusely quotes texts from it in support of his doctrine of *Viśiṣṭādvaita*. It teaches abolutism or idealistic monism, pantheism, and theism with a strong monistic bias. Its cosmology is similar to that of the Sāṃkhya with the only difference that it believes in God who evolves the world out of prakṛti which is his own form. It believes in prakṛti and puruṣas, which are the forms and manifestations of God. The Sāṃkhya is atheistic and dualistic. It conceives prakṛti and puruṣas to be eternal. The philosophy of Viṣṇupurana is a mixture of Sāṃkhya dualism and Vedantic monism and theism, which is sketched below.

(1) *The Concept of Brahman* ¹

The Visnupurāna regards Viṣṇu as ParaBrahman. He is higher than the highest. He is self-existent, immutable predicateless, pure being. He is the supreme reality, devoid of origin, growth, modification and destruction. He is attributeless. He abides in himself and in all things of the universe. So he is called Vasudeva. He is the supreme self ¹. ParaBrahman is infinite knowledge. He is infinite, eternal, pure consciousness ². Pure consciousness constitutes his nature. He has three powers, viz., sandhīni, samvit and hlādinī ³.

1 पर पराणा परम परमात्मात्मसहित ।

रुद्रर्गादिनिर्देशविशेषणविवर्जित ॥ — *Viṣṇupurāna*, 1 2 9

2 विद्युद्ध बोधन नित्यमजमभयमद्वयम्,—*Ibid*, 1 9 50

3 ह्लादिनी मन्दिनी सवित्वमेवा सर्वमस्थिती, *Ibid* 1 12 49

Viṣṇu is pure, infinite eternal, omnipresent and undifferentiated consciousness¹ He is the ground of the entire universe He is the foundation of the souls He is Para Brahman² Para Brahman, who is transcendental pure consciousness, appears to be the empirical world of objects owing to avidyā³ He is devoid of sattva, rajas and tamas, So he is devoid of their qualities,—pleasure, pain and delusion⁴ He is different from the world But it is not different from him It is non-different from him⁵ The world is an appearance It is non-different from Brahman, who is pure subject, objectless consciousness beyond appearance Para Brahman is the *sāhya*, Knowledge of Him is the *sādhanā*⁶ He can be known by integral experience or intuition⁷

Para Brahman is pure consciousness His essence is inconceivable and indescribable Still He is described as the Lord (Īsvara) for worship⁸ He is Vasudeva⁹ This is the element of absolutism in Viṣṇupurāna, which is not different from the monism of the Advaitā Vedānta

A distinction is made here between Para Brahman and Śabda Brahman After Śabda Brahman is known, Para Brahman can be known¹⁰ The Vedas are Śabda Brahman, they indicate the existence of Para Brahman

1 अमल नित्य व्यापकमक्षय समस्तभेदरहित विष्णुवाच्य परम पदम् ।

Viṣṇu P 1 22 51

2 Ibid, 6 8 53

3 शुद्ध सलक्ष्यते अज्ञाना गुणदन्दि योजुष । Ibid 1 43

4 Ibid, 12 70

5 अतिरिक्त न यन्नास्ति अतिरिक्तोऽखिलस्य य । Ibid 1 19 78

6 Ibid, 1 2 44

7 Ibid, 1 22 44-48

8 Ibid, 6 5 71-72

9 Ibid, 6, 6 16

10 Ibid 6 5 65

(ii) *The concept of the Lord (Īsvara) —*

The Lord, the infinite puruṣa, is the first manifestation of Para Brahman¹ He may be said the Apara Brahman He is the determinate Brahman endowed with attributes He is the creator, preserver and destroyer of the world He creates sattva, rajas, tamas, time, prakṛti, mahat, abhikāra and the world,² Hari, the Lord of the world, is invested with rajas, and creates the world as Brahmā He is invested with sattva, and preserves the world as Viṣṇu He is invested with tamas, and dissolves the world as Rudra³

God is the First Person (pumān ādyah)⁴ Viṣṇu is all-powerfull, He is the repository of all powers He is the inferior essence of Para Brahman⁵ He is the supreme of all divine powers He is just inferior to Para Brahman He is the manifestation of Brahman He is full of Brahman⁶

An objection is raised Brahman is devoid of sattva, rajas and tamas and unlimited by space, time and forms He is devoid of attachment and aversion How can He create the world ? The answer, to this question is as follows Powers of all things are incomprehensible by knowledge God's powers of creation preservation and destruction are still more inconceivable⁷

Viṣṇu or the Lord has three powers, the supreme powers of consciousness (cit-śakti), and the inferior powers of avidya

1 परस्य ब्रह्मणो रूपं पुन्यं प्रथमं द्विजम् ।—Viṣṇu P 1 2 14

2 Ibid , 1 2 2 35, 61

3 Ibid , 1 2 57-58, 61-62

4 Ibid , 1 9 43

5 सर्वशक्तिमयो विष्णुः स्वरूपं ब्रह्मणोऽपरम् ।—Ibid 1 22 59

6 स परं सर्वशक्तीनां ब्रह्मणः समनन्तरं,
मूर्तं ब्रह्म, सर्वब्रह्मणो हरिः ।—Ibid 1,22 61

7 विष्णुशक्तिं परां प्रोक्त्वा दोषभाष्या तथाऽपरा ।

अविद्या कर्ममज्ञाज्या तृतीया शक्तिरिष्यते ॥—Ibid 6 7,61

and Karma Avidyā limits his pure consciousness, and produces individual selves (Jīva) Karma is cosmic nescience, which projects the appearance of the world ¹

God is the First cause and ground of the universe He is sometimes described as the efficient cause (Nimitta Kāraṇa) of the world The powers of prakṛti are described as its material cause (Upadāna Kāraṇa), which are helped by God to be transformed into the manifest world ² Prakṛti supervised by God is modified into the world It is the manifestation of the glory He pervades it It is full of Him ³ But Prakṛti is a form of God So God is both efficient cause and material cause of the world ⁴

God is endowed with all supernatural powers (aiśvarya), righteousness (dharma), glory (yāsa), fortune (śrī), knowledge (jñāna), and detachment (vairāgya) He is possessed of excellent qualities viz infinite knowledge (jñāna) infinite powers (śakti), infinite strength (bala), infinite sovereignty (aiśvarya), infinite prowess (vīrya) and infinite effulgence (tejas) But He is devoid of other opposite inauspicious qualities ⁵ He is possessed of all auspicious qualities ⁶ He is the moral Governor Providence (vidhatā) and Master (Prabhu) He does good to the world in various ways He gives fruits of actions and knowledge to all He is the supervisor of the Law of Karma He is the Supreme Person (puruṣottama) ⁷ This is the element of theism in *Viṣṇu-purāna*

1 शक्तयः सर्वभावानामचित्यज्ञानगोचराः ।

यतोऽनो ब्रह्मणस्तास्तु सर्गाद्या भावशक्तयः ॥—*Ibid* 1 3 2

2 *Ibid*, 1 4 51-52

3 तवैव महिमा येन व्याप्तमेतच्चराचरम् ।—*Ibid* 1 4 38

4 कर्ताऽमो जगतोऽस्य जगच्च म् ।—*Ibid* 1 1 35

5 विना हेयैर्गुणादिभिः ।—*Ibid* 6 5 79

6 समस्तकल्याणगुणात्मको हि ।—*Ibid* 6 3 84

7 *Ibid*, 6 5 71-74

God is one as cause, and many as effects. He is subtle and the gross. He is unmanifest prakṛti. He is the manifest world. He is cause and effect. He is the First cause or the cause of causes. He is the effect of effects. He is the creator and the created. He is the enjoyer and the enjoyed objects.¹ He is manifest and unmanifest, formless and formed, existence and non-existence. He is devoid of all the gunas and inspires them with His power. He is one and many.

God is knowledge and ignorance, truth and falsehood, nectar and poison. He is beautiful and terrible. He is the means of all actions. He is the fruit of all actions and their enjoyer.² The world is His great form. He is the Inner Soul (antaratmā) in all creatures. The inconceivable Supreme Self exists in every finite self. The world originates in Him, and exists in Him. He is the whole world. He is all (sarva) and the ground of all (sarvāśraya). He is Soul of all creatures (sarvabhūtātāmā). He is immanent in the world.³

Brahman is formless and formed. He is Akṣara and Kṣara. Akṣara is Para Brahman. Kṣara is the entire universe. The whole world is the power of Para Brahman. There is different degrees of divine power in gods, men, beasts, birds, reptiles, trees and creepers. They are different degrees of manifestations of God.⁴

God is the individual Lord. He is the corporate Lord. He is the Supreme Lord. He is the four Vyūhas, manifestations, Vasudeva, Śamkarṣaṇa, Pradyumna and Aniruddha. He is the unmanifest essence and the manifest forms. He is the omnipresent, omniscient, and omnipotent Lord of all. Vāsudeva is the immanent essence of the entire universe.⁵ This is the element of pantheism in *Viṣṇupurāna*.

1. Viṣṇu P. I. 2. 3, 1. 3. 46-49

2. Ibid, 1. 19. 71

3. Ibid, 19. 75

4. Ibid, 1. 22. 53-54

5. स ईश्वरो व्यष्टि-समष्टिरूपोऽव्यक्तस्वरूप प्रकटस्वरूप । Ibid 6. 5. 86

God whose essence is Brahman, and who is the supreme, inconceivable Lord (Nārāyaṇa), is the creator of the entire universe. He is the Self (Ātman) of all creatures, the Supreme Self (Paramātman), and the Lord of all creatures. He is the Self of all selves and the Self of the universe (Viśvātman). Nārāyaṇa is all (sarva), and the Lord of all (sarvesa). He is the ground of the universe. He pervades it by a fraction of His infinite power¹. He transcends the guṇas and their modifications. He transcends the entire universe. It exists in him. He exists in all creatures. He is immanent and transcendent in relation to the world. This is the element of pantheism in *Viṣṇupurāna*.

(iii) *The concept of the Self —*

The individual self is Pure knowledge and peace (nirvāna). It is associated with buddhi, a modification of prakṛti, and erroneously identifies itself with it. Ignorance, pain, vice and the other qualities of buddhi are ascribed to the self. It seeks and enjoys the qualities of buddhi owing to its false identification (abhimāna) with buddhi, which is due to avidyā. The affliction (kleśa) including avidyā can be destroyed by yoga². The concept of the self propounded here is identical with the Sāṃkhya-yoga views. Prakṛti and souls are the powers of Brahman. They are founded in the paramatman, who is the ground of prakṛti and puruṣas³.

(iv) *The Theory of Evolution —*

Para Brahman is infinite eternal and pure consciousness. The Lord, the infinite Puruṣa, is the first manifestation of Brahman. Prakṛti, mahat, ahaṃkāra, time and the world are His later manifestations⁴. Brahman is unmanifest and

1 स्वशक्तिशेषाद् घृतभूतसर्गं ।—*Viṣṇu P* 6.5.84

2 *Ibid*, 6.7.22-25

3 शक्तिं सापि तथा विष्णो प्रघातबुद्ध्यात्मन ।—*Ibid* 2.7.31

4 *Ibid*, 1.2.14-15

manifest Prakṛti is the power of God. Power and the possessor of power are non-different from each other. Prakṛti guided by God, creates the world. He turns unmanifest prakṛti into the manifest world. But prakṛti is a form of manifestation of God. So, in one sense, prakṛti is the material cause of the world. In another, God is both efficient and material cause of the world.¹

Prakṛti is the eternal, unmanifest and subtle cause of the world. It is called pradhāna. It is infinite, ungrounded, immeasurable, undecaying, immobile and devoid of colour, sound and touch. It is composed of sattva, rajas and tamas. It is without origin and end. It is the origin of the world. It is both cause and effect. It is unmanifest as cause and manifest as effects. It is the material cause of the world. All physical, biological, and psychical entities are its modification. The whole world is the expression of the power of Para Brahman.²

Prakṛti and puruṣa exist in Brahman at the time of dissolution. They are forms of Brahman.³ Time also, which is without origin and end, is a manifestation of Brahman. Creation, maintenance and dissolution are beginningless and endless. These are perpetual in parts of the world. These are periodical in relation to the whole world.⁴

At the time of dissolution sattva, rajas and tamas constituting prakṛti are in the state of equilibrium, and puruṣa exists separately. Time also exists. Then God (Viṣṇu) enters of his free will into prakṛti and puruṣa, and agitates them. The agitation produced by Him associates prakṛti and puruṣa,

1 Viṣṇu P 1 4 21, 51, 52.

2 परमं ब्रह्मण शक्तिमत्तयेदमखिलं जगत् ।—*Ibid* 1.22 55

3 *Ibid*, 1 2 23

4 *Ibid*, 1 2 25

and starts evolution of Prakṛti. He upsets its equilibrium by mere proximity. He is the unmoved mover of prakṛti. The Supreme person is the agitator and the agitated. He abides in prakṛti by contraction. He evolves the world by expansion. Equilibrium of the gunas is His contraction. Their disequilibrium or evolution is His expansion. Creation or evolution of the world is unfoldment (āvīrbhāva). Its destruction is enfoldment or evolution (tīrobbhāva)¹. God interpenetrates prakṛti in evolution and dissolution, He is unmanifest prakṛti and the manifest world².

Mahat was evolved from prakṛti, the equipoise of sattva, rajas, and tamas. Supervised by the puruṣa (ksetrajñā), Mahat was pervaded by prakṛti. It was sāttvika rājasa, and tāmasa. Vaikārika ahaṁkāra was evolved from sāttvika mahat. Tajasa ahaṁkāra was evolved from rajas mahat. Tāmasa ahaṁkāra was evolved from tāmasa mahat. Three fold ahaṁkāra was pervaded by mahat. Primal matter (bhūtādī) was evolved from tamasa ahaṁkāra. The sense-organs and the elements were evolved from threefold ahaṁkāra. Primal matter was modified into the subtle essence of sound (śabda-tanmātra). Ākāśa endued with the quality of sound was evolved from the sound essence. The sound essence and ākāśa were pervaded by primal matter. Ākāśa was modified into the subtle essence of touch (sparśa-tanmātrā). It was pervaded by ākāśa. It was modified into air endued with the quality of touch. Air was modified into the subtle essence of colour (rūpa-tanmātrā). It was modified into light endued with the quality of colour. Colour essence and light were pervaded by air. Light was modified into the subtle essence of taste (rasa-tanmātrī). It was modified into water endued with the quality of taste. Taste-essence and water were pervaded by light. Water was modified into the subtle essence of smell (gandha-tanmātra). Smell essence was modified into

1 Viṣṇu P. I. 22-58

2 Ibid., I. 2. 29-31

earth endowed with the quality of small Earth was an aggregate of five kinds of tanmātra They are the subtle essence of those elements, which have those qualities in a manifest condition They are the potential of the sensible qualities They are non-specific (aviśesa), because they do not produce pleasure, pain and delusion¹ The tanmātras were evolved from tīmasa ahaṁkāra The five cognitive organs and the five motor organs were evolved from tajasa ahaṁkāra Manas was evolved from sāttvika ahaṁkāra Ether, air, light, water and earth have different qualities They produce pleasure, pain and delusion, and are specific (Viśesa) They were in the state of atoms Atoms of the five elements combined with one another, and produced units of matter by integration² The theory of evolution propounded in *Viṣṇupurāna* clearly resembles the Sāṁkhya-yoga theory of evolution The Sāṁkhya does not believe in God The yoga believes in God, who disturbs the equilibrium of prakṛti, and starts its evolution But it does not regard prakṛti as a form, manifestation, or power of God

(v) *Bondage and Liberation* —

The manas alone is the cause of bondage and liberation When it is attached to objects of enjoyment, it entangles the self in bondage When it is detached from them, the self is released A wise person should withdraw his manas from worldly pleasures, and meditate on God for liberation He attracts the self meditating on Him to Himself, and identifies it with Himself as a magnet attracts iron to itself Yoga is the union of the manas with God owing to the efforts of the self One who is a novice in the art of yoga, is called *yogayuk* One who is advanced in it, is called *yujāna* One who has realized Para Brahman, is called *vinīpannasamādhi* He attains embodied release (jīvanmukti) His Karmas are

1 तन्मात्राण्यविशेषाणि अविशेषास्ततो हि ते ।

न शान्ता नापि धीरास्ते न मूढाश्चाविशेषणा ।—Viṣṇu P 1 2 41

2 Ibid, 1 2 29-48

quickly burnt by the fire of yoga,¹ Yoga is not total suppression of mental functions as Patañjali defines it

The aspirant should renounce desires, practise non-injury, truthfulness, non-stealing, sex restraint, and greedlessness or non-acceptance of gifts and make his manas fit for meditating on God. He should study the scriptures, practise purity of body and mind, contentment, and penance with sense-control, and make his manas fit for meditation on Brahman. These are the five kinds of *yama* and the five kinds of *niyama* mentioned by *Patāñjali*. Bodily posture, breath-control, withdrawal of the senses from their objects, fixation of mind, meditation and trance also should be practised*. The performance of these duties gives special fruits, if they are practised with desire for fruits. If they are performed without desire for fruits, they bring about release. *Niskāma Karma* is conducive to release. Mental dispositions (*bhāvanā*) due to knowledge are threefold, disposition relating to Brahman, disposition relating to Karma, and disposition relating to both. Until dispositions relating to Karma are completely destroyed, the world appears to be different from Brahman, and the knowledge of difference is not negated. When potencies of actions are destroyed, the knowledge of difference disappears, and the whole world is known as pure Being or Brahman only. This indescribable knowledge, which is aware of itself, is the knowledge of Brahman. There is no difference between the individual soul and Brahman in this highest state of trance.²

Performance of duties without attachment for their fruits wears off merits and demerits and leads to liberation. *Viṣṇu* as Para Brahman the formless eternal infinite self, or

1 *Viṣṇu P* 6 7 28-31

2 *Ibid*, 6 7 27 45

3 प्रत्यस्तमितभेद यत् सत्तामात्रमगोचरम् ।

वचमामात्मसवेद्य तद्ज्ञान ब्रह्मसंज्ञितम् ॥ *Ibid* 6 7 53

pure consciousness, distinct from his cosmic form, can be realised by concentration of mind on Him with single-minded devotion (*ekānta-rati*) purified by moral observances. He can be known by absorption in Him devoid of distinction of subject, object and act of meditation, brought about by intense meditation. Integral knowledge is the means of knowing Brahman. The Jīva devoid of threefold dispositions is led by integral knowledge to realise Para Brahman. When integral knowledge fulfils its functions of effecting realization of Brahman, it vanishes. The Jīva becomes identified with Para Brahman by constant meditation on Him. But his knowledge of difference persists for some time owing to ignorance¹. When ignorance is destroyed, the pure eternal consciousness shines forth, without any difference. *Niṣkama Karma-yoga*, devotion and integral knowledge lead to the realization of Brahman. The emphasis is laid on the knowledge of identity of non-difference as in the Advāita Vedānta.

Thus, the philosophy of *Viṣṇupurāna* is a blend of the Sāmkhya dualism of prakṛti and puruṣa and absolutism of the Advaita Vedānta with a strong monastic bias. It is theistic Sāmkhya blended with pure monism.

1 तद्भावभावनापन्नस्ततोऽगौ परमात्मना ।

भवत्यभेदी भेदश्च तस्यानानृतो भवेत् ॥—*Viṣṇu P 6 7 93*

PURUSOTTAMA (JAGANNĀTHA) KṢETRA
IN THE PURĀNAS

Dr U N DHAL

Introduction

Puru^ottama Ksetra at Puri in Orissa is well-known throughout the length and breadth of the country as a place of pilgrimage of the Hindus and represents a cardinal point in the Hindu world. In view of its sanctity great sages and savants of old times like Śaṅkara, Ramanuja, Madhvācārya, Caitanya, Guru Nanaka, Kabira etc., were attracted towards it and have left their footprints on this sacred soil.

The name Purusottama (the best of men) denotes here both the city and the deity of that name present therein. The deity Purusottama-Viṣṇu (popularly called Jagannātha) accompanied by his elder brother Balarāma and younger sister Subhadra¹, is enshrined on the golden throne *Sīarna-vedi* or *Sīarna-simhāsana*) inside a gigantic sanctum at Puri beside the south sea (Bay of Bengal). And the place is glorified due to God's presence.

There are large number of works in the past which have sung the glory of the Ksetra or Tīrtha¹ and the deity. Among

1 Though the term like *Tīrtha* and *Ksetra* are used as synonymous, there are minute differences between them. The word *Tīrtha* 'ford' is derived from the root *trand* conveys the meaning means of understanding, flight of steps leading to water etc.

them mention may be made of the Purānas, like the Vāmana the Viṣṇu, the Garuda, the Kūrma, the Brahma, the Nāradiya, the Skandī and certain other works related to the Purānas etc. The purpose of the present deliberation is to trace the origin of the Ksetra specially from the Purāṇic works together with its location and extent etc.

Puruṣottama Ksetra in textual tradition—

The *Viṣṇu Purāna* (1 15 52 ff) mentions an abode of Viṣṇu, (*Viṣṇu āyatana*) namely Purusottama which was visited by the sage Kandu to expunge his sins, born out of his long association with an Apsara Pramloca

*sa cāpi Bhagavan kanduḥ kṣīṇe topaṣi sattamaḥ |
purusottaman ākhyātam viṣṇor āyatanaṃ yajau ||
Viṣṇu P 1 15 52, cf
(Brahma P 178 105)*

While the *Garuda Purāna*¹ (81 7ff) reckons Puruṣottama as a Tīrtha of Orissa along with Ekāmra, Virajas etc —*virajas tu mahātīrtham tīrtham sī Purusottamam*, the *Matsya Purāna*² (22 3b) recognises it as pitrīrtha, where Śrāddha ceremony to ancestors is enjoined. In addition it

*Tīrtham sāstrādhyaksetropi papādhy āya mantriṣu |
jonau jatavalarsu mantrādyaśtādasasvapi ||*

iti Viṣṇu and mean an expanse of water which gives rise to the accumulation of its righteousness and by taking bath there, one gets rid of one's sins. So each tīrtha is accompanied by some water source. On the other hand Kṣetra means a particular area sacred due to some cause or other. For further reference see P V Kane, *History of Dharmasūtra* Vol IV, Poona Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953, p 554f.

- 1 *Viṣṇu Purāna*, 7th edn Gorakhpur Gita Press, Samvat 2026, 1 15 52ff
- 2 *The Garuda Mahapurāna*, Ed Nāg Sharan Singh, Delhi Nag Publishers, 1984,
- 3 *Matsya Purāna* Ed J Vidyāsagara, Calcutta 1976

and glamour of Purusottama on the Nilagiri hill beside a village of Bhillas is referred to and the work cites the legend of king Ratnagriva a devotee of Visnu for the purpose. Due to the grace of the deity Purusottama, the persons residing around the hill were believed to be blessed with four arms carrying Śankha, Cakra etc, like Visnu.

As work of Puranic nature appended to (according to some edition) the Padma Purana called *Kriyāyogasāra* sings the praise of Puruṣottama Ksetra on the shore of salt-ocean in two chapters (Chs 17-18). The text clearly tries to justify the title of the Ksetra named after the deity

*Lavanāmbhodhes tīre Purusottamasanjñitam /
puram tad brāhmanasresthā , svargād apti ca
durlabham //3*

*svayam asti pura tasmīn yatah srī Purusottamah /
Purusottamam ity uktam tasmāt tannāmakoṣṭhah //4*

*ksetram tad durlabham vipra , sanantīd dasayojanam //5a
xx xx xx*

*sarvesam eva tīrthanām varisṭham Purusottamam //54b
(Ch 18 3-31, 54b)*

The Kṣetra is deemed superior to heaven and is best of all,

The *Kapila Samhita* a *sthalamahatmya* of the region belonging to 13th century A D devotes three chapters (3-5) to glorify the Puruṣottama Kṣetra, called here also as Nilu-cala Kṣetra and the deity present therein. Like Puruṣottama-Viṣṇu, the lord among the gods, the Purusottama Kṣetra is superior to all—

*sarvesām ca iva kṣetrānam rājā srī Puruṣottamah /
sarveṣam ca iva devānām rajā sī Puruṣottamah //
(Ch 5 39)*

-
- 1 *Kriyāyogasāra Khanda* forming the last part of *Padma Purāna* Vol V Cuttack Mansukharaya More, 1959
 - 2 *Kapila Samhitā* Ed R K Vasu, Cuttack, Dutta Press 1928

Similarly a ritual text namely *Nilādrimahodaya* (15th century A D) which deals with various daily and occasional rituals of the lord Purusottama Jagannatha eulogizes, the Ksetra in the very first chapter of the work

To the other group of text include the Puranas like the *Brahma*² the *Nāradya*³ and the *Skanda*⁴ which extensively deal with Purusottama Ksetra. The *Nāradya* glorifies it in ten chapters (2-52-61, in about 825 verses), the *Brahma* in thirty three chapters (41-70 176-178 in about 1900 verses), but the *Skanda*, deals with Purusottama (Jagannatha) Mahatmya (Utkala khanda) as a separate and independent section of its Vaisnavakhanda (part two), where the number of chapter and verses varies from one recension to the others. Venkatesvara edition Bombay records 49 chapters, Vangavasi edition Calcutta 57 chapters etc. These works introduce a very interesting legend of Indradyumna, a Vaisnava king of Avanti to sing the glory of the Ksetra. It is said that Indradyumna was at the root of installation of wooden images of Jagannātha, Balabhadra and Subhadra and brought out renaissance in this Vaisnavite cult. The legend of Mārkaṇḍeya and others were introduced to glorify certain sacred spots, various fasts and festivals in the Ksetra, but Purusottama-Jagannātha stands at the centre of all. In this regard the *Skanda* outbids other two in elaboration and glorification. As a result the text help us to trace the sacred spots and deities abounding in the Ksetra in subsequent stage of development.

-
- 1 *Nilādrimahodaya* Ed Sri Sridhara Mahapatra Cuttack Saptarsi Printers, Grantha Prakasini, 1984
 - 2 *Brahma Purāna* Ed H N Apte, Poona Anandasrama Press 1895
 - 3 *The Nāradya Mahāpurānam* Ed Nag Sharan Singh, Delhi Nag Publishers, 1984
 - 4 *Skanda Purāna*, Vol II, *Vaisnavakhanda* Bombay Venkateshwar Press

Antiquity of the Ksetra

The institution of lord Jagannatha at Puri is of great antiquity. Some scholars try to find out Purusottama-Jagannātha during the age of the *Mahābhārata*. In the Tīrthayātrā parvan (3 80-153) the sage Lomasa acquaints Yudhisṭhira with the sacred places of pilgrimage. Coming across Virajātīrtha beside the river Vaitarani, Yudhisṭhira finds an altar, the bottom of which reaches the sea. The sanctity behind such an altar (*vedi*) is explained by Lomasa to Yudhisṭhira. Once self-existent (Svayambhu Prajapati or Brahma) performed a sacrifice there; after the completion he gave away the entire earth as gift to Kasvapa. The Earth was angry at the lord of the world (Lokesvara Brahma) and sank into the Netherland (*rasātala*). After long prayers and supplications the Earth arose in the form of an altar or *vedi*, which is believed to be very sacred. In view of its holiness, Yudhisṭhira was advised to ride on it. After taking a plunge in the river (*sāgaraga*) Yudhisṭhira proceeded to the Mahendra mountain and spent the night there.

As ordained before the altar also immersed under the sea when it was touched by a mundane being like Yudhisṭhira etc. This altar beside the sea is identified by some scholars² with the altar at Puri, and the appellations, Lokesvara and

1 *Mahābhārata* Vol III & IV Āranyaka Parva Ed V S Sukthankar, Puna Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942,

2 H V Stietencorn, 'The Advent of Visnuism in Orissa. An outline of its history According to Archaeological and Epigraphical sources from the Gupta period up to 1135 A D' In *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa* Ed A Eschmann and others Delhi Manohar Publications, 1978, p 29, cf K C Panigrahi, *History of Orissa*, 2nd edn Cuttack Kitab Mahal, pp 336-337

Śvajambhu addressed to Brahmā-Prajapati is identified with Lokanātha, a Śiva temple there. But it is difficult to accept certain sacred spot (though it is not there) as the Purusottama Tīrtha as there is no clear evidence of the deity or anything related to it as well as the exact location there. Moreover *Lokesvara* and *Śvajambhu* addressed to Brahma cannot be taken as Lokanātha (a Śiva shrine) at Puri. Thus the attempt to trace the antiquity of Purusottama during *Mahābhārata* time lacks foundation.

The *Śrī Śaṅkaravijaya Makaranda* a compilation from all Śaṅkara Vijayas and other sources of life history of Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda informs us that the great sage, after defeating the Buddhists consecrated the wooden image of Jagannātha in Purusottama Ksetra at Puri.

Atra Śrī Śaṅkarācāryavarjeh āsōjayāñtare /
Buddhādīn kumatān jīva vivāde vuktisa smite ||13
Mahodadhes t-te ksetra Purusottamosa nṅake
Jagannātham dāruṇayam pratisthapya yathavidhi 14
Śrī Śaṅkara Vijaya Makaranda 31 13 14

Though uncertain in date the work focusses light on the existence of the Ksetra and the wooden image of the deity during the age of Śaṅkara.

As it is difficult to find out the exact date of the Purānas or the portions on Purusottama Ksetra found therein, we have to depend upon the dated works for the earlier time limits of the Tīrtha.

Earliest definite reference to the abode of Purusottama on the sea-shore is found in well known dramatic work of Murāri (C 900 A D) namely *Anargharāghava* which was staged in

-
- 16 *Śrī Śaṅkara Vijaya Makaranda* Ed V Radhakrishna Sastri Trichy Simli Venkatarama Sastri Trust 1978
 17 *Anargharāghava* of Murāri with the commentary of Rupaciti Ed Durgaprasad, W Lakṣman Sastri Pansikar Bombay Nirnayasagar Press, 1937

the Yātrā of Purusottama In the prologue the dramatist refers to Purusottama (Jagannātha) of dark blue colour resembling blue sapphire, residing on the shore of the salt ocean and sporting with Kamalā

*bho bho lavanodavelā-vanaṣi-tamālatarukandalasya
tribhuvanamaulimandana-mahānīlamanēh kamalākucakalāsa-
kelīkastūrīkapat rankurasya bhagavatah Purusottamasya
yātrayām upasthānyāh sabhasadah*

Anargharaghava Act I,

Prastavana immediately after

Nandipātha, P 2

The existence of a temple of Puruṣottama at Puri prior to the construction of the present temple by Codagangadeva in the twelfth century A D is attested by the mention of a *Devāyatana* of the god Puruṣottama in the famous allegorical drama *Prabodhacandrodaya* of Kṛṣṇa Miśra (103 A D) In the second act, a messenger from Utkala approaches Mahamoha with a letter and clearly states the place wherefrom he came

*Hagge ukkaladesado āgado hmi/hitthi tattha
saalatīlasannīvese Pulīṣottamasaggīdam
devadaadanam/*

Prabodhacandrodaya Act II, p 78

Among numerous epigraphical evidences, the Saradadevi temple inscription² (middle of the 10th century A D) of Maihar (Satna district, Madhya Pradesh) seems to contain the earliest reference to Puruṣottama in verses 35 and 39 Here a prophesy is put in Brhaspati's mouth in the following words, where clear reference to Puruṣottama in Oḍṛadesa is marked

- 1 *Prabodhacandrodaya* of Kṛṣṇa Miśra with Candrikā and Prakasa Commentary Ed Vasudeva Sarma Pansikar Bombay Nirṇayasagar Press, 1935
- 2 *Epigraphia Indica* Vol 35 1963 Ed D S Sircar Calcutta Manager of Publications (Inscription No 22), pp 171 ff

samudramajjanāt nuṇam Odrasu Puruṣottama|
drstvā tavantīka bhūyāḥ punar agacchaty ayam śisuh //35
 x x x x x
tatas ca ganitair eva divasair devad irlabhat|
prāptavān jaladhe tvram drstas'ca Purusottamah //36

The reference here is to the god Puruṣottama-Jagannātha of Puri in Orissa. Similarly some inscriptions of Anangabhimadeva III (A D 1211-1238) a powerful Ganga monarch of Orissa, allude to the fresh construction of the temple of Puruṣottama after it was dilapidated or deserted.

pādau yasya dharāntarikṣam akhilān nābhīs' ca sarvā
disah
stotre-netrayugan ravinduyugalam muddhā' pī vā dāur
asau |
prāsādam Purusottamasya nrpatih ko nāma karttum
kṣamah,
tasyetyādyanrpatir upekṣitam ayam cakre tha ganges-
varah //27

The inscription clearly establishes that the shrine of Puruṣottama existed long before the date of this inscription.

Apart from these evidences, some digests (*Nibandha*), which draw upon the Epics, Puranas and Upapurānas as the main sources on pilgrimage, may be accepted for the purpose. Among these *Kṛtyakalpataru*² (C 1100-1130 A D) seems to be earliest in this regard. In the *Tirthavivecanakānda* (Vol. VIII, Ch 23 *Nān utirtha Mānātmya*, p 233) of *Kṛtyakalpataru* Lakṣmīdhara barely mentions Puruṣottama Ksetra at Puri in the long extract from Prahlada's Tirthayātra from the *Vāmana Purāna* (57-9-10) and in the same chapter (p 252)

1 Epigraphia Indica, Vol 23 Nagari Plates of Anangabhimadeva III, Saka 1151 and 1152 (1949-50) 235-258

2 *Kṛtyakalpataru* of Bhatta Lakṣmīdhara, Vol VIII *Tirthavivecanakāndam* Ed K V Rangaswami Aiyangar, Baroda Oriental Institute, 1942

he cursorily refers to Garudadhvaja in Toṣālī quoting from the *Narasimha Purāna* (65-11)—

Garudadhvajam Tosālaka //

Toṣālī formed a part of Orissa in the past and this Garudadhvaja (Viṣṇu) of Toṣālī may be identified with Puruṣottama Viṣṇu of Purī. Now the question arises, as to why Lakṣmīdhara accepted the reference to Puruṣottama from the *Vāmana Purāna* and the *Narasimha Purāna* nor from such Purānas like the *Brahma*, *Nāradya* and *Skanda*, where elaborate discussion on the Kṣetra was found out. It may be he did not include them as he could not feel the claim of sanctity of that holy place during his time, or, the Purānas available to them did not have that portion, they now contain. Thus the portions on Puruṣottama Māhātmya in the *Brahma*, *Nāradya* and *Skanda* Purānas might have developed after Lakṣmīdhara.

The *Tīrtha Cintāmani* of Vacaspati Mīśra (1450-1480 A D) deals with Puruṣottama Kṣetra along with other three Kṣetras of Orissa in the second chapter and names it as *Puruṣottama Prakāśah* but he appears to be partial to Puruṣottama. Out of the entire chapters (pp 53-188) he devotes the major part of it (pp 53-175) on Puruṣottama only and simply quotes nearly 800 verses from the *Brahma Purāna*. The *Tīrtha Prakāśah* of Mīśra Mīśra (C 1610-1640 A D) may be referred to in this context. Instead of depending on the *Brahma Purāna* alone, he accepts verses from the *Vāmana*, the *Viṣṇu*, the *Brahma* and the *Skanda Purāna* to provide wider view of the Kṣetra of his time. The ideas like

- 1 *Tīrthacintāmani* of Vācaspati Mīśra. Ed. Amalākīśhna Smṛititīrtha. Calcutta. Asiatic Society of Bengal, 1910.
- 3 *Vīramitrodaya* of M. M. S. Mitra Mīśra. Vol. X—*Tīrthapra-kāśah*. Fasciculus VI. Banares. Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1918.

the extent of the Ksetra the holy places therein seem to be clearly expressed in it. It seems by the time, the Ksetra might have attained celebrity, which tempted the *Nibandha* writer to include them into the scope of his work.

What has been said above it is clear that Purusottama Ksetra and the diety must have got proper recognition by the time of Śankara which continued more or less on works. By the beginning of the Ganga rule in Orissa in the early part of the twelfth century it became most famous after which Vācaspati Miśra and subsequent *Nibandha* writers could deal with the Ksetra so elaborately.

Extent of the Ksetra

Purusottama Ksetra is fairly related in the above works. Among them the *Brahma Purāna* appears to be popular and has been accepted at certain period of time as a model which mentions the area of the Ksetra thus:

dasayojanavistīrnam pañcayojanam āyatam |
nānāscarvasamāyuktam ksetram paramadurlabham ||
Brahma, p. 44-79

The Ksetra is ten yojanas in breadth and five yojanas in length and surrounded there.

The *Nāradya* (2. 52. 6ff) speaks of the broader outline of the Ksetra. The Ksetra originates from the southern sea and extends up to Virajamandala in Utkala (Orissa).

Purusottamanāmnās tu ksetrasya Brhmanoditam ||6 b
xx **xx** **xx**
utkale tu visālaksī vedītavayāni tāni tu
samudrasyottare tīre tasmindese khilottame ||10
āste guhyam param ksetram muktīdam pūpanūsanam |
sarvatra vālukākīrṣe pavitram dharmakāmadam ||11
dasayojanavistīrnam ksetram paramadurlabham ||12 1

Another work (*Skanda* 2. 3. 52) limits the area of the

Ksetra to *Pañcakrosa* and the two *krosas* beside the ocean is deemed very sacred

*Pañcakrosam idam ksetram samudrāntar yavasthitam |
dvikrosam tirtharājasya taṣabhumau sunirmalam |*

A later ritual text also corroborates the same idea —

ksetram srī Purusottama ||24 a

xx

xx

xx

pañcakrosāṅ atiyutam sankhākāram manoharam ||25 a

Nīlādrīmahodayā | 24a, 25a

Like Banaras there are five important tirthas in the Purusottama Ksetra, they are Markandeya pool, Vata tree, deities like Kṛṣṇa (Jagannatha), Rāuhineya (Balarama), Mahodadhī (the sea) and Indradyumna tank—

*Markandeyam Vatam Kṛṣṇam Rāuhineyam mahodadhīm |
Indradyumnasaras caiva pañcatīrthividhiḥ smṛtaḥ ||*

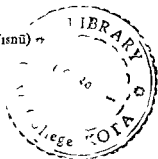
Brahma p 60 11

But subsequent works seem to elaborate the scope of the Kṣetra. The Kṣetra is not only named as Śankha Kṣetra, it is believed to resemble the size of the conch also. The details of the sacred shrines or sacred spots are but in different texts. The *Skanda*, p (2 4 1ff), the *Nāradya* (2 52), the *Kapila Samhitā* (Ch 5) and the *Nīlādrīmahodaya* (Ch 1) etc enumerate those in the Purusottama Kṣetra and their position in the body of the conch. But number of tirtha varies one from the other. Above all the *Nīlādrīmahodaya* which seems later than all, contains the maximum number which conforms

1. As to the area of the Kṣetra, the text quotes *yojana* and *krosa* as unit of land measurement. *Bṛhatsamhitā* of Varahamihira clarifies these two types thus. A *krosa* is 2000 yards in length and an *yojana* = 8 *krosas* i.e. 2000 yards × 8 = 16000 yds or 9.99 miles (C 15 kilometres) vide A Mitra Shastri *India as seen in the Bṛhatsamhitā of Varaha Mihira* Delhi: Motilal Banarsidass, 1969, p 344. *yojanam astau krosāḥ krosas catvāri karasahasraṇi | hatsaḥ sankudīṭayam dvādasabhīḥ so'ngulāḥ sankuḥ ||*
Bṛhatsamhitā ch

with the extant *tirthas* to a greater extant and their positions in the conch form also suggested. In the absence of specific mention of the exact boundary of the Ksetra it will not be unwise to state the number of sacred places in the Ksetra as traced in the *Nilādrīmahodaya* to form an idea about the boundary of the Ksetra. They are—

- (1) Nilagiri (Blue mountain)
- (2) Tirtharaja (the southern sea)
- (3) Rohinikunḍa
- (4) Kalpavrkṣa
- (5) Nilamadhava accompanied by Dharā and Lakṣmi
- (6) Narasimha
- (7) Kāmākhyā-Ksetrapāla
- (8) Vimalā
- (9) Manikarnikā
- (10) Kapālamocana
- (11) Yamesvara
- (12) Cāmundā
- (13) Kalikā
- (14) Svetaganga (ford)
- (15) Matsyamedhava (Viṣṇu)
- (16) Śvetarupa (Śiva)
- (17) Vatesvara
- (18) Vata Mangalā
- (19) Ganesa
- (20) Marīcika
- (21) Isanesvara
- (22) Arddhasini
- (23) Lamba
- (24) Nilakantha
- (25) Sarvamangala
- (26) Markandesvara
- (27) Indradhumna



Thus one can form some broad idea of the circumference (boundary) of the Ksetra. A plausible outline of the Ksetra showing the location of the *tirthas* therein conch form is attached herewith to corroborate the same.

WOMEN AND MARRIAGE IN THE BRAHMAPURĀNA

Prof Asoka Chatterjee Sastra

The Brahamapurāna or Purāna of Brahmā is one of the earliest of eighteen Purānas. It has been rightly said that "ādyam sarvapurānānām purānam brahmanā ucayata" It may thus be regarded as the earliest of the series, at least in the estimation of the writers of the Purānas. According to Bālambhatta, it is consequently known by the name of Ādi Purāna or the first purāna.

The Brahmapurāna takes its name after Brahmā, because Brahmā is the main narrator here and not because Brahmā is eulogised in it. On the contrary it provides some un-complementary stories about Brahmā.

In fact the Purānas are divided into six groups in accordance with the subject matter (1) the encyclopedic group, (2) those dealing with Tīrthas and Vratas, (3) those that underwent two general revisions, (4) the historical group (5) the sectarian works and (6) the old Purānas revised. The Brahmapurāna may be placed in the third group in this regard.

Besides the traditional topics of the Purānas, the Brahmapurāna contains chapters on Śrāddha, Dāna, Varnā-sramadharmā and a large portion devoted to glorification of the sanctity of holy places. It also fulfills the dictum "itihāsapurānābhyām vedam samupavṛtmhayet" in an abundant measure. It gives the key for understanding the intimate relationship between the Purānas and the Vedas. It narrates and explains many Vedic stories and genealogies. It elaborates many Upākhyānas contained in the

Rgveda, Aitareya brāhmana, Sāmkhāyana-brāhmana, Śatapatha-brāhmana and Brhaddevatā. But in doing so it has never loosened its grip on the *Varnāśrama-dharma* which is the backbone of the Vedic society. The second Āsrama plays a very important role and other Āsramas are protected and nourished by it. The women also have their very important and independent place there. So the Brahma purāna has studied the position of women and marriage in great details.

The Brahma purāna says that at the end of the Kali age, women outnumber men. Among other despicable manners of Kali-age, it says that man will be addicted to others' wives. On the other hand, the Brahma purāna praises the virtues of sexual purity. It also reports that men of Uttarakuru land did not associate themselves with the wives of others. One of the evil feature of Kali-age is that men will be addicted to others wives. The wives of Nārāyana Indra, Viṣnu, Sūrya and Vasistha never forsake their husbands. They followed their husbands in the periodic rebirths in different Kalpas. The wives are loved and respected. Śiva held his wife Satī, dearer to his life and it was at her instigation that Śiva affected the destruction of Dakṣa's sacrifice. In the genealogical list, we find the instance of king Jāmagha who although had no son, did not remarry to beget one.

There are many instances of women practising penance and yoga. Brhaspatī's sister was married to Prabhāsa, still she was a brahmavādinī and accomplished yoga.

brhaspates tu bhagini varastri brahmavādinī ।
 yogasiddhā jagat । rtsnas tapasā vicācāra ha । ।
 prabhāsasya tu cā bhāryā ।

Samjñā, the wife of Vivasvata practised austerity in the Sarbala forest. Śatarūpā the female portion of Brahmā practised severe penance and gained a husband in Svāyam-

bbuva Manu, the male part of Brahmā. In the genealogical chapter of Brahma purāna, we find a reference to the penance being practised by Umā, the wife of Śiva on the Kailāsa mountain. The two wives of King Sagara pleased the sage Aurva through their penance. Dhumini, wife of King Ajamidha practised severe austerity for one hundred years.

There are many instances of maternal nomenclature in Brahma purāna. Simhikā was a wife of the asura Vipracitti and bore fourteen sons who became known as the Saimhikaya Asuras.

simbhikā cābhavat kanyā vipraciteḥ parigrahaḥ |
saimhikayā iti khyātā yasyāḥ putrā mahābalāḥ | |

They hated brahmins. Similarly, the Paulomas and the Kālakeyas were Dānavas known after their mother Pulomā and Kālakā respectively.

"pulomā kālakā caiva vaikhānasa-sute ubhe |
bahupatyē mahāpatyē marīces tu parigrahaḥ" | |
' paulomā kālakeyaś ca dānavās te mahābalāḥ" | |

Alambā Utkacā, Kṛṣṇā, Niratā, Kapilā, Śivā and Kesinī were the seven sisters after whom the gaṇas of Rākṣasas for example, Ālambeyas, Autkaca, Kārṣṇeya, Nairṣṭa, Kapileya, Śaiveya and Kainsinī became known. Irāvati, daughter of Krodha was a Rākṣasi. Her son was called Aīrāvata, Vaisali the Yakṣa and his four Apsarā wives Lokēyī, Bharatā Kṛśāṃgī and Vīsālā had children who became known as Lohēyas, Bharateyas, Kṛṣṇāṅgyas and Viśālyas respectively.

The Brahma purāna deals with different types of marriages as found and advocated in the Dharmasūtras. Besides the description of eight types of marriages, it draws reference to many instances of polygamy. Bhṛgu had two wives, Dakṣa gave his daughters in marriage in the

following way—ten to Dharma, thirteen to Kasyapa, four to Aristanemi etc Atharvana had three wives Pulaha's ten wives were sisters. Again the third Prajāpati, Atri was married to ten ladies, Prabhākara married ten daughters of king Raudrāsya, Dausyanti Bharata had three wives Yayāti, Sagara and Bhājamāna had two each and king Ajamidha had three. Instances of promiscuity are not rare in the Brahmapurāna. The episode of Soma Tārā and of Budha Ilā are interesting in this connection. Brhaspati once asked his brothers' wife Mamatā to get ready for cohabitation with him. She, however, replied that she was pregnant and that compliance to his request would amount to violation of Dharma. But Brhaspati cut short her remonstrance with an angry rebuff and advanced to gratify his passion forcibly. The Brahmapurāna also provides evidences of both Anuloma and Pratiloma marriages.

Vedic literature states that like men, women also, were entitled to Vedic studies. Indeed, down to the beginning of Christian era, the Upanayana, with which began the Vedic studies was common both for boys and girls.

Lopāmudrā, Visvāvarā, Sīkatā, Nivāvarī and Ghosā were renowned poetesses who composed Vedic hymns. There were two types of women students—(1) Brahmvādīnīs, they were life-long students of theology and philosophy and (2) Sadhyovāhas, who pursued studies only till marriage. Ilā, king Matinara's daughter is referred in the Brahmapurāna as Brahmvādīnī but was married later to king Tamsu. Women are referred to as knowing such arts as dancing, singing and playing various instruments like Vinā, Dundubhi, Venu, Mrdanga, Panava, Gomukha and Śamkha.

Some women in the Brahmapurāna are seen practising penance to get a husband or a son, of their own choice. Śatarūpā practised severe penance for 10,000 years and obtained Svāyambhuva Manu as her husband. Svāhā,

Agni's wife practised penance in order to beget children. Ekaparnā, Aparnā and Ekapātala were called Brahmācārīnīs and Ekaparnā practised penance eating daily only one leaf. Ekapātālā practised penance eating only one Pātala for 10,000 years and Aparnā practised penance without eating anything.

Women were excluded from religious service almost everywhere because, they were considered unclean, mainly on account of their periodical menstruations. During menstruation and the period of confinement, they were considered to be very impure and temporarily untouchable. The Brahmapurāna states that to see a woman in her monthly period and during the period of her confinement is extremely unholy.

In the Brahmapurāna, there is ample evidence to show that though women were not granted equal status for religious practices, the Ekoddiṣṭa Srāddha was prescribed for women and they were promised the highest positions as rewards for performing religious observations. Women get the highest Siddhi by devoting themselves to Lord Nārāyaṇa and that those women who controlled their senses, worship the sun with pure faith and devotion got the desired things and the highest status. Women observed Vratas such as Kīcchra cāndrāyana during the period of pregnancy.

The types of marriages described in the Brahmapurāna can be classified on the basis of numeric variations in marriage, i.e., variation in the number of consorts in the nuptial unions so that the classifications, are, monogamy, polygamy and group marriages. However, the Brahmapurāna does not provide any information about group marriages.

MONOGAMY

This is not only the most important type of marriage, but also generally preferred. The ideal monogamous

unions are exemplified in the Brahmapurāna by Rāma and Sitā (159) and Śiva and Pārvatī (34 43-45), even though sneered at Śiva's attachment to Gangā, the river (175 38) King Jyāmagha did not remarry even when his wife Śaivyā remained issueless till her advanced age when she finally gave birth to Vidarbha after practising severe penance (15 12-18)

POLOGAMY

Pologamy is a form of marriage in which a man has more than one wife at a time. Although monogamy was idealized and probably the rule, the Vedic āryans indulged in polygamy also. One finds examples of polygamy in abundance in the Rgveda and other texts. In the Brahmapurāna some personages are stated to be polygamists while some others are stated to be bigamists. The Brahmapurāna also notes the cases of surrogate polygamy where the co-wives are sisters. Thus Prajāpati Daksa had sixty daughters out of whom ten were given to Dharma, thirteen to Kasyapa, twentyseven to Soma, four to Aristanemi, two to Vāhuputra, two to Angirasa and two to Kṛsāsva (3 26-27). The seven daughters of Devaka were given in marriage to Vasudeva (15 57). Bhājamāna's two wives Bāhyakāsnjayī and Upabāhyakāsnjayī, were sisters, being daughters of king Sṛnjaya (32 33). All these are the cases of surrogate polygamy where marriage is with two or more sisters. The surrogate polygamy can be attributed to the fact that co-wives who are sisters are less likely to quarrel than two ladies who were not related, and thus likely to maintain peace and solidarity of the family.

The following is the list of Polygamists

<i>Name of the Polygamists</i>	<i>Name/Number of consorts</i>
1 Dharma	Ten daughters of Daksa viz Arundhatī Vasu, Yāmī, Lambā, Bhānu, Marutvatī, Samkalpa, Muhūrta, Sādhya and Visvā (3 29)

- | | | |
|----|------------|---|
| 2 | Kaśyapa | Thirteen daughters of Dakṣa viz., Diti, Aditi, Danu, Āriṣṭā, Surasā, Khasā, Surabhi, Vinatā, Tāmrā, Krodhavasā, Ilā, Kadru, Muni (3 51-52) |
| 3 | Soma | Twentyseven daughters of Dakṣa They had the names of Naksatras, but their names are not given (3 34) |
| 4 | Aristanemi | Four daughters of Dakṣa, the names are not given (3 27) |
| 5 | Prabhākara | Ten daughters of king Raudrāśva, viz , Bhadrā, Śūdra, Madrā, Śaladā, Maladā, Khaladā, Naladā, Surasā, Gocapālā and Ratnakūta (13 7 8) |
| 6 | Usinara | Five wives, viz Nṛgā, Kṛmi, Navā, Darvā and Dṛṣadvatī (13 21) |
| 7 | Ajamīdha | Nāli, Kesinī and Dhūminī (13 82) |
| 8 | Vasudeva | Fourteen wives, Pauravi, Rohini, Madirā, Vaiśākhī, Bhadrā, Sunāmnī, Sabadevā, Śāntidevā Śrīdevī, Devarakṣitā, Vṛkadevī, Upadevī and Devakī (the fourteenth name is not given It is Sudevā) and two paricārikas viz., Sufanu and Vaḍavā (14 36-38) Elsewhere it is mentioned that the seven daughters of Devaka were given to Vasudeva, viz Devakī, Śāntidevā, Sudevā, Devarakṣitā, Vṛkadevī, Upadevī and Sunāmnī (15 56 57) |
| 9 | Satrājī | He had ten wives The names are not mentioned (16 45) |
| 10 | Daśaratha | Three wives Kauśalyā, Kaikeyī and Sumitrā (123 85) |

- 11 Kamsa It is stated that Kamsa had many wives but the number and names are not mentioned (190 7)
- 12 Kṛṣṇa Sixteen thousand and one hundred and eight wives, out of whom the following are mentioned Rukminī, Kāḷindī, Mitravindā, Satyā, Nāgnajitī, Jāmbavatī, Rohinī, Susilā, the daughters of the king of Madra, Satrajitī, Satyabhāmā and Laksanā (201 3-5) (16 41-47)

Following are the list of bigamists

Name of bigamists *Name/Number of the consorts*

- 1 Sagara Kesinī, the daughter of the king of Vidarbha and Mahatī, the daughter of Aristanemi (8 63-64)
- 2 Yayāti Devayānī, the daughter of Usanas, and Śarmisthā, the daughter of Vrsaparva (12 5-6)
- 3 Krostu Gāndhārī and Mādrī (14 1)
- 4 Madhu The daughter of king of Vidarbha and the daughter of a Iksvāku king (14 28)
- 5 Bhājamāna Bāhyakāsrnjayī and Upabāhyakāsrnjayī, the daughters of king Srnjaya (15 22)
- 6 Kesari Añjanā and Adrikā (84 3)
- 7 Aniruddha The grand daughter of Rukmi (201 8) and Usā, Banāsura's daughter (205)
- 8 Sūrya Usā, the daughter of Tvaṣṭā and Chāyā (165 2)

POLYANDRY

Polyandry is a form of union in which a woman has more than one husband at a time or in which brothers share a common wife or wives

The oft cited and the most controversial instance of the polyandrous union is that of Draupadī with the five Pāndava princes. It is not mentioned in the Brahmapurāna. But the Brahmapurāna mentions an instance of the polyandrous union of Mārīṣā, the daughter of tree (Vrkṣa), with ten Pracetās, the sons of Pracīnavarhī (2.31.32) (34.46). This is a case of fraternal polyandry, which means marriage of a woman with two or more brothers.

FORMS OF MARRIAGE

From the time of the Grhyasūtras, Dharmasūtras and Smṛtis, the ancient Indian law recognised eight forms of marriage denoting the method of consecrating a marriage union viz Brāhma, Daiva, Ārṣa, Prājāpatya, Āsura, Gāndharva, Rākṣasa and Paisāca. The Brahmapurāna refers to the Rākṣasa form of marriage though the mode differs. Thus it states that lord Kṛṣṇa married Rukmiṇī according to the Rākṣasa form of marriage. It so happened that when lord Kṛṣṇa asked Rukmī for the hand of Rukmiṇī, Rukmī decided to give her to Śiśupāla through malice. On the day previous to that of the marriage, Kṛṣṇa carried away Rukmiṇī and a terrible fight ensued between both the parties and eventually Rukmī was defeated and lord Kṛṣṇa succeeded in marrying Rukmiṇī (199). Here, however, the consummation is not stated. The disapproval of the Kanyāharana form of marriage in the Brahmapurāna can be seen from the fact that it states that to carry away a bride from the Mandapa was a great Adharma. Such a person was disowned by his father and it did not rain in the country in which such an act took place (7.98). Though the term Gandharva-vivāha is not expressly used, still the enjoyment of Aniruddha and Uṣā with each other depending on their

sole desire without prior permission of elders, fulfills the conditions of the Gāndharva type of marriage (206)

The Smritis do not recognise a form of marriage which plays a great part in the Purānas, viz the Svayamvara or self choice, a ceremony of which a princess chooses for herself a suitor at a great assembly held for the purpose. The act of choice might be preceded by a trial of strength on the part of the suitors, the victor being rewarded with the hand of the maiden although it might be an unconditional choice of the bride. The Brahmapurāna refers to the marriage of Sitā where the condition of proficiency was to be fulfilled by the bridegroom and after showing his proficiency in the Dhanurvidyā Rāma obtained Sitā's hand (123 102, 103). The Brahmapurāna also furnishes the instance of the Svayamvara of Pārvatī where no prior condition was prescribed to win her. Here Himālaya himself declares that whomsoever Pārvatī shall choose in the Svayamvara, he shall be her husband (35 14). At the same time even in the Svayamvara, the Brahmapurāna provides a modification. When lord Śiva came to Pārvatī and asked her to marry him, Pārvatī replied that she was not independent and that her father had all the rights to select a husband for her, when Śiva took his proposal to Himālaya for Pārvatī's hand, Himālaya declared that Pārvatī would select a husband of her own choice in the Svayamvara ceremony which was to take place very soon (35 16).

Besides the above, the Brahmapurāna refers two other forms of marriage. It states that a Ksatriya can marry in many ways. If a bridegroom does not want to present himself at the time of marriage, he can send either his weapon or his ornament as his representative and the marriage could be performed (111 43, 44). The Brahmapurāna relates that as king Śūrasena's son had the form of a serpent, he sent his weapon without revealing the secret about his form and obtained a virtuous wife.

Limitations of Marriage relationship

In the discussion connected with the institution of marriage the next vital problem is that of marital regulations governing endogamy and exogamy laid in the Dharmasāstras

The exogamy of the Hindus had the following aspect (i) Gotra exogamy (ii) Pravara exogamy, (iii) Sapinda exogamy. The Brahmapurāna mentions only the Sapinda exogamy. Opinion is divided regarding the meaning of the word 'Sapinda' between two schools represented by Mitākṣarā and the other by Jimūtavāhana (author of Dāyabhāga). Both agreed that a Sapinda girl cannot be married. Yājñavalkya states that after the fifth generation on the mother's side and the seventh on the father's side the Sapinda relationship ceases. According to the Mitākṣarā the following rules regarding the prohibitions based on Sapinda become effective (i) in computing degrees the common ancestor is to be included (ii) regard is to be had to the father and mother of the bride and bridegroom both, (iii) if computation is made from mother's side of either the proposed bride or bridegroom they must be beyond the fifth degree from the common ancestor and if made through the father either, they must be beyond the seventh generation from the common ancestor. According to the Dāyabhāga school, Sapinda means one who is connected with another through oblations. The Brahmapurāna differs somewhat and states that one can marry the seventh from his father's side and the fifth from his mother's side (221-73).

The rules about the prohibition of marriage on the ground of Sapinda relationship, particularly where agnates were concerned, have not been observed in numerous instances over wide areas from very ancient times. The striking instances where the question is sharply divided is whether a man can marry his maternal uncle's or his

paternal aunt's daughter. The Āpastamba dharmasūtra 1 21 8 and II—5 11 16, Gautama-dharmasūtra XI 20, Baudhāyana-dharmasūtra I 1 19 26 and Manu 10 172-173) forbid the marriage in both cases. But the Baudhāyana-dharmasūtra (I 1 12-96) states that to marry the daughter of the maternal uncle or of paternal aunt was a practice peculiar to the south. North India did not accept such marriage and the orthodox writers like Gautama and Baudhāyana reprobated such practice. Among those supporting such a marriage the most prominent are the Smṛticandrikā (I 70-74) and the Parāśara Mādhaviya (I 2 63-68). The Brahmapurāna provides two examples of the marriage with a maternal uncle's daughter and one example with paternal aunt's daughter. Pradyumna, the son of Lord Kṛṣṇa and Rukmiṇī married the daughter of Rukmī, Rukmiṇī's brother (201 6). Aniruddha, the son of Pradyumna, married the grand-daughter of Rukmī, the maternal uncle's daughter (201 7).

The Smṛticandrikā and the Parāśara Mādhaviya state that when a woman is married in one of the four forms, Brāhma and others, she passes into the Gotra of her husband, becomes a Sapinda in the husband's family and so is severed from her father's family (in respect of Gotra and Sapinda relationship). When a woman is married in the Āsura, Gāndharva and other forms she does not pass over into the Gotra of her husband, but retains the Gotra of her father and her Sapinda relationship with her father and brother continues. Therefore, if the son from such a marriage, marries the daughter of his mother's brother, he should be marrying a girl who is a Sagotra and Sapinda of his mother. It is to be noted that in the Brahmapurāna Pradyumna who was born of the marriage of Kṛṣṇa and Rukmiṇī performed the Rākṣasa type of marriage and married his maternal uncle's daughter. The Smṛticandrikā and the Parāśara Mādhaviya and other works say that the

Smṛti texts that forbid marriage with maternal uncle's daughter refer to a person whose mother was married in the Gāndharva, Āsura, Rākṣasa and Paiśāca forms, but not to a person whose mother was married in the Brāhma, and the other three approved forms. The Brahmapurāna as has been seen, allows even the marriage with a maternal uncle's daughter, a person whose mother was married in the Rākṣasa form.

The Brahmapurāna notes one instance of marriage with paternal aunt's daughter in which Anuharda, the grandson (son's son) of Mrtyu and Heti, the grand-daughter (daughter's daughter) of Mrtyu were married (12—2, 7).

The Brahmapurāna provides one more instance of marriage within the same blood relationship. It states that Simhikā, Diti's daughter married Vipracitti, Danu's son. Now Diti and Danu were sister as well as co-wives of Kasyapa. Considering that Diti and Danu are co-wives of Kasyapa and Vipracitti was his son by Danu and Simhikā was his daughter by Diti (3 64—65, 78 79, 86), it is a case of brother-sister (cousin) marriage.

As regards limitations in general it is stated that a younger brother should not marry before the older one. One who does so is called a Pārivitti and he is liable to incursion according to the Śāstras. The Brahmapurāna states that as Kakṣivīn the elder son of Pṛthusravī, did not marry on account of Vairāgya, his younger brother though willing also did not marry for fear that he would be called a Pārivitti (99 13). The Brahmapurāna considers Dīdhīsupatī also to be a sinner (227 27). Dīdhīsupatī is technically explained as one who marries a younger sister while the elder sister is yet unmarried. To be a son of Parivandanikā, a younger sister who marries before the elder one, was also not considered to be good (220 130-131).

Marriage Ceremony.

Among all people, savage as well as civilised, legal

marriage is usually accompanied by some form of ceremony which expresses the sanction of the group to the union. This ceremony is either of a magical or a religious character, though in a few people it is apparently purely social. All the texts concerning the ceremonies and rituals connected with Vivāha refer to the bride as being given away by the father or her guardian in the family who invites the bridegroom. The bridegroom goes to the bride's home where the Vivāha takes place (199 4)

The Āsvalāyana grhyasūtra deals with the following rites of marriage ceremony, viz Kanyādāna, Vivāhahoma, Pānigrahana, Agnīparīkṣā, Asmārohana, Lājāhoma and Saptapadī. The Brahmapurāna refers to the following rites

- (1) Agnīsthāpana and Homa. It means establishing the fire and offering of ghee oblations into the fire. Here there is great divergence about the number of ahutis and the mantras to be recited. Having placed a stone to the west on the fire which is kindled symbolically as a divine witness and sanctifier of the Samskāra and having deposited a water-pot to the north-east of the fire the bridegroom offers oblations the bride participating in the offering by grasping the hand of the groom that makes the offering.

The Brahmapurāna states that Lord Brahmā took the place of the Upādhyāya in the marriage of Śiva with Pārvatī and offered oblation (36 127)

- (2) Pānigrahana. The word is used in the Brahmapurāna to denote the entire marriage ceremony though it really constitutes one of the elements of the rites of the ceremony (3 7) viz taking hold of the bride's hand. Here the bridegroom stands facing the west while the bride sits in front of him with her face to the east, the groom seizes her hand reciting the Vedic mantra (viz Rv \ 85 36). The

Brahmapurāna also states that the mantras were recited in the Pāṇigrahana (8 7)

- (3) Kuśabandhana The Brahmapurāna states that the hands of the bride and the bridegroom were tied by Kuśa, a particular kind of grass (36 130)
- (4) Lājāhoma In this the bride offers a sacrifice of fried grain which is poured in her hands by her brother or a person acting in her father's place to the gods Aryaman, Varuna, Puṣan, with Agni as the intercessor on her behalf in order that the four invoked there may be placed to release her from the bonds The Brahmapurāna states that Maināka, Pārvatī's brother was ready with Lāja and the ceremony of Lājāhoma was performed in her marriage (72 14 16)
- (5) Agni-parinayana The bridegroom walking in front takes the bride round the fire and water jar reciting the mantras The Brahmapurāna states that after Lājāhoma, Śiva and Pārvatī circumambulated the fire (72-16), (36 132)
- (6) Asmārohaṇa In this with the helping hand of the groom, the bride treads on the stone and he recites the mantra The Brahmapurāna states that in order to come in contact with the stone, Pārvatī touched the right foot of Lord Śiva (72 17-18)
- (ii) Saptapadi This is most important rite in the whole Samskāra This is done to the north of the fire, where seven small heaps of rice are placed and the bridegroom makes the bride step on each of these seven with her right foot beginning from the west The Brahmapurāna states that Satyavrata, Trayyāruṇa's son, carried away a maiden when her marriage—ceremony was taking place and while

the Saptapadī was being performed. For his ignoble act, his father abandoned Satyavrata (797-100), (87)

Marriage Celebrations The graphic description of Śiva's marriage with Pārvatī is a witness to the fact that the occasion of marriage was then even as now an occasion of great joy and festivity. The description of Pārvatī gives an idea as to with what pomp the ceremony was celebrated. Himālaya had invited the gods, demons and Siddhas for the marriage ceremony, and they came in all their splendour. Before all these gods, Pārvatī chose Śiva as her husband and kept her garland on his feet (36 52, 53). In order to celebrate the marriage ceremony the gods constructed a beautiful city studded with all types of jewels. Vāyu brought fragrant wind, Sūrya and Candra gave their shining jewels, the Gandharvas began to play musical instruments, the sages recited the Kathās, the divine maidens began to sing, all the six seasons started singing and all the six Maruts began to blow fragrant winds and came with their various splendours (36 54-125). Visvakarmā, constructed a bejewelled altar, Ilā performed the Bhuvahkarma, the Ausadhis performed the Annakarma, Varuna the Pavana-karma, Kubera the Dānakarma, Viṣṇu the Pūjakarma and the Vedas began to sing the Gandharvas and the Kinnaras also joined them and the Apsarases began to dance (72 9-14). Parvati was well decorated with ornaments and Himālaya himself came and introduced Pārvatī in the hall (36 126). Though here the description pertains to the realm of mythology the human elements are still easily discernible.

Intercaste Marriage Since Vedic times, the literature speaks of intercaste marriages. The Satapatha brāhmaṇa describes the marriage of Cyavana, a Bhārgava, with Sukanyā, the daughter of king Śaryāti. Law-givers like Āpastamba condemn such marriages outright, while writers

like Manu (III 12, 13), Yājñavalkya (I 55, 57), Vasīṣṭha (I 24), and Gautama permit the Anuloma marriage i.e. the marriage between the male of higher Varna with a woman of a lower Varna, although there was a difference of opinion about the approval of marriage of a twice-born with a Śūdra woman. Pratiloma marriage, i.e. the union of a woman of higher Varna with a male of Varna lower than her own was considered reprehensible and not permitted.

The Brahmapurāna provides the instances of both the Anuloma and Pratiloma marriages e.g., sage Samvarta with Samyāta, king Marutta's daughter (13 143, 144) the sage Rciḥa with Satvavati, king Gadhi's daughter' (10 28, 29) and other (cf. 10 51, 13 5 8, 14, 38 107 30). The Brahmapurāna notes one more instance which proves that caste restrictions in marriage were not very rigid. Thus king Mahābala declares that any one who is successful in restoring the eyesight of his daughter would be allowed to marry her irrespective of his caste (227 72 73). These examples show that there was no bar of caste in marriage.

The instance of the Pratiloma marriage is proved by the Brahmapurāna in the case of the marriage of king Yayāti with Devayāni, the daughter of the sage Uśanā (12 5).

The case of conjugal relationship between king Yayāti and Śarmiṣṭha, the daughter of Asura Vṛṣaparvan, provides one example of inter-communal marriage (12 6). It may be suggested that the marriage of Yayāti with Śarmiṣṭhā and Devayāni, probably, was an attempt to establish cordial relations between the belligerent Āsuras and Aryans. Many of the medieval digests and writers like Smṛticandrikā and Hemādri quote verses from Brahmapurāna on matters forbidden in the Kali-age, among which intercaste marriages are included. But these passages are not found in the present editions of the Brahmapurāna.

THE ROLE OF PURĀNAS IN NATIONAL INTEGRATION

Dr B N Shastri

The Culture of Kāmarupa as reflected in the Kālikāpurāna

1 1 In the religious tradition of India, Śruti (Vedas) and smṛti (what is remembered by human teachers) are the two main branches of literature in Sanskrit which are recognised as the source and authority of the age old religion. Smṛti in the widest acceptation of the term "includes the six vedāngas, the sūtras both sruta and grhya, the law books of Manu and others, the itihāsa, i e the Mahābhārata and the Rāmāyana, the purānas and the nīti sāstras. The purānas are also regarded as the soul of the Vedas (Ātmā puranam vedanām)

Both itihāsa and purānas are the supplement and complement to the Vedas. The sayings as to that the real meaning of the Vedas is to be interpreted in the light of the purānas, and that those who do not know the purānas inspite of their proficiency in other branches of scriptures are not called vicāksanas, point out the importance of purānas. That in the vedic age itihāsa and the purānas were recited after the performance of a sacrifice suggests its vedic origin and its contemporanity with the Vedas, and even its antiquity. The purāna tradition is older than the vedic.

1 2 The Purānas are encyclopedic in contents and exhaustive in treatment of subjects. They are both documents of the socio religious order of the contemporary Society, and the philosophy of life of the people of their time, and the indication of the future generation. The purānas used to exercise and have been exercising tremendous influence on the Indian minds through the ages all over the country,

and even abroad, and thus they have served as the unifying force. The Purānas have been always popular with the masses of this country because they are accessible and intelligible to one and all, because they disseminate knowledge to the people belonging to all strata of the society through popular myths and legends, which directly appeal to the human heart.

13 The purānas themselves speak about the voluminous purāna literature and their ever-increasing nature. For instance, we find a statement in the Bhaviṣya-p which describes Skanda-p to contain one lakh verses, and Bhaviṣya-p half of it. This shows that new elements and events, thoughts and ideas, changes and reform in the society were incorporated in the body of some of the puranas as the exigency demanded. Thus though purānas are apparently *sectarian in treatment, they provide information relating to non-sectarian subjects and about important mundane matters.* Here lies the importance of the puranas.

Concept of the country and the people

The wise seers in ancient times conceived the country which inhabited as an undivided one, and according to them all parts of the country are equally sacred to all people. The land bounded by the Himalayas on the north, and by the sea on the south is called Bhāratavarṣa, the people living there are Bhāratīyas i.e. Indians.

uttaram yat samudrasya himādreṣcaiva dakṣiṇam |
varṣam tat bhāratam nāma bhāratī yatra santatiḥ ||

This famous saying in the Viṣṇupurāṇa has been echoed by some other purānas also. It is to be noted that like minds of the seers, the eastern and the western limit of the country is also kept open. This indicates that infiltration from the west and the east had ever been going on and there was assimilation of all. The boundary on these two directions was shifted from time to time.

The concept of the Indian Nation as given by the *Viṣṇupurāna*, as it is neither based on religion nor language nor on administration, it embraces all, which is quite relevant even today after more than fifteen hundred years if not more. This refutes the views expressed by some foreign scholars that the thought of Indian Nationality is the gift of the British rule in India. Indian thinkers believed in oneness of the people and their culture which however were manifested in different parts in different forms and shapes. That is diversity in unity, which means unity is the basic, diversity is apparent and circumstantial.

The purāna literature in general while describing the diverse aspects of our socio-religious condition has always hinted at the unity. It is why the purānas, which are considered sectarians, have also aimed at emphasizing the basic principle of unity and integrity upheld so dearly by the people in this vast sub continent.

THE INSTITUTION OF TIRTHA

1.5 The institution of pilgrimage is one of the golden devices through which the authors of the purānas tried their best to inculcate the spirit of looking to the land as the holy one, a sacred one. And these *tirthas* are not confined to any particular region or part of the country but widely distributed from Kashmir to Kanyakumārī, from Dwārākā to Arunachal. The wide distribution of fifty one śākta pīthas (and 108 pīthas) in *Devibhāgavata* and other works ranges from Hinglaj in Belucistan in the west (now in Pakistan) to Kāmakhya in the east.

A particular place on a hillock or a river or a spot or the river itself is called a *tirtha* because it is presided over by a deity or resided by holy men. The purpose of visiting a *tirtha* is two fold to acquire merit and get relieved of malancholiness, while the former is explicit the latter is implicit. A visit to a *tirtha* is regarded as easier than the performance of a Vedic sacrifice. The sacrifice can be

performed by a king or by men of means. The poor, the destitute, the wise and the fool, high and low all could visit a tīrtha and acquire merit which is equal to that arising out of performing a Vedic sacrifice. This allurements made the people to think all holy places with reverence.

Apart from this one of the prominent features of the purānas in general was, in those days of primitive means of communication, to keep people of one part of the country informed about the people living in other parts of the country—about their faith, kings and kingdoms, religious practices and festivals. Legends told associating some people have become the common inheritance of all the people. All these objectives were aimed at and achieved by the purānas composed in Sanskrit, the medium of universal expression. This was the spirit and strength of the society.

THE KĀLIKĀPURĀNA

21 The Kālikāpurāna like all other purānas more or less possesses these qualities in general and it sings the glory of Kāmākhyā in particular. The Kālikāpurāna is an important upapurāna and counted at twelfth place in all the lists of upapurānas given by some purānas and upapurānas. Though termed as upa purāna the work is known as Kālikāpurāna or Kālī-purāna, and always given a place of honour and authority by the smṛti-digest writers. The work may be assigned to tenth century, A D and was compiled in ancient Assam i.e. Kāmarūpa.

Technically the work is placed in the group of Śākta upapurānas. The KP, however aims at the identity of the triumvirate of Hinduism, which it states 'tridevānām ananyatvam', and finally identifies Yognidrā, Mahāmāyā with the Mother goddess Kāmākhyā, who in all probability was a local goddess. Thus Kāmākhyā becomes not only an universal one but the Primordial Force. For this (a) The Naraka myth is interwoven linking it with the worship of

the goddess Kāmākhyā, (b) The Tantric aspect and more particularly the vāmabhāva or left hand method of worshipping the goddess, and the left image of other gods and goddesses, is conceived (c) The religious conflict relating to disappearance of Kāmākhyā is described (d) The description of worship of the goddess Durgā in autumn and the associated rites with it, the offering of cloths, garlands, foods, beverage nuts and fruits, perfume, paste etc are mentioned (e) The geography and topography of Kāmarūpa—the rivers, the hills, the deities and their physical features, the special method of worshipping the gods and goddesses, the rituals and festivals associated with them—all these are described

Let me state some of the above-mentioned subjects in some details

22 The Naraka myth, which is scattered in the Rāmāyana, the Mahābhārata, the Viṣṇupurāna and some others purānas as has been told in a cohesive way and linked it with the spread of worship of the goddess Kāmākhyā. Naraka, son of Varāhaviṣṇu and Bhūmī and the adopted son of Janaka of Mithila, became the king of Prāgyotisā, and the chief patron for the spread of Sakti cult with Kāmākhyā as the presiding deity. The land of Prāgyotisā came to be known as Kāmarūpa when Naraka became the king of that land. Viṣṇu's advice to Naraka to remain steadfastly devoted to Kāmākhyā, his loss of faith in Kāmākhyā, his refusal to allow Vasistha to enter into the sanctum-sanctorum of the temple on the Nilakūta hill, Vasistha's curse on him—all these incidents speak about the religious conflict and the attempt of introduction of Cīnāchara by the sage Vasistha.

vāmabhāva or the left method of worship is another important aspect. It has been prescribed for worshipping Tripurā. The other gods including Brahmā and Viṣṇu may also be worshipped by left method because they also, for enjoying wine and meat etc assume left-shape and known by

different names. For instance, Brahmā as Mahāmoha, Viṣṇu as Narasiṃha, Kṛiṣṇa as Bālagopāla etc. This concept is unique.

2.3 For worshipping the goddess Durgā varieties of cloths such as cotton, garment made of birch, woolen and silk, which are to be dyed in different colours, are prescribed. Nearly hundred varieties of flowers, a good number of leaves and fruits and nuts are also prescribed. Most of these are indigenous and local names are Sanskritised. Similarly, seven varieties of lamp, such as lamp burning on ghee, sesame oil, mustered oil, rājka fruit juice, rice juice, and juice of yugart. Perfumes and incense of different varieties made of herbs etc. are mentioned. Among animals for sacrifice, the list given is quite long, which includes elephant and lion and crow also. The human sacrifice is not only prescribed but is called mahābali and praised.

Varieties of food preparation is also mentioned. Śavarotsava, a festival, which is observed on day of dasamī, the day of viśarjana of the goddess Durgā after three-day worshipping beginning with Saptamī.

This festival is to be celebrated in the assembly of people including dancers, prostitutes, musicians and others by beating drums, throwing dust and muds on each other, attacking one another with lewd song containing vulgar words such as bhaga, linga etc. and obscene expressions. If one does not indulge in this act or one resents it, one invites the wrath of the goddess.

2.4 *Topography*

From the river Karatoyā in the west which is identified with the modern Tista in West Bengal, a graphic description of more than forty rivers up to the river Sveta (Sita) Gaṅga in the east, marked by the sacred seat of the goddess Dikkaravāsini, another manifestation of Kāmākhyā is given.

the way 'survey of India' gives. Along with it the hills and hillocks, the statues of gods and goddesses on them, the physical description of the statues are also given in great details. The method of worshipping the gods and goddesses is given with all the formalities. The prominent aspect is that Brahmā is worshipped as an important deity and Brahmā is also worshipped along with Viṣṇu and Śiva. Though Brahmā is one of the trinity in the Hinduism he ceased to be regarded as the abhīsta devatā long ago. However, in Kāmarūpa Brahmā's worship was carried on. In the group of panca-devatā Kṛiṣṇa also finds a place.

The sun worship is another important aspect in the religious practices. The KP gives a detail description of the sun god (statue and his worship). It differs a little from that of the Bhaviṣya-p's description. It is to be noted that Kāmarūpa as a prominent place for worshipping the sun god has also been prescribed in the Mārkaṇḍeya-Purāna.

The KP gives an interesting account of a Śiva-linga, installed not very far from the statue of the sun god on a small hillock in the western part of the present Assam (about 20 Kms from the district head quarter of Goalpara). The purāna says that a herd of big monkeys always circulates the Sivalinga and sits encircling the linga. The one thousand year old practice is continued till today by a herd of big monkeys by their animal instinct, and they perform their duties faithfully. These monkeys are carnivorous though they are believed to be herbivorous.

Mythology

25 The Brahma-putra myth is skilfully introduced in the KP. The river Lauhitya is identified with the son of Brahmā, and hence it is called Brahma-putra. The name Lauhitya means a red river. The mythology relating to matricide by the legendary Parasurāma has been brought in to explain as to why the river has turned red. It goes on that Parasurāma in his sojourn while visiting various

tirthas all over the country to make himself pure of the sin of matricide once visited a place in the hilly region of the present day Arunachal Pradesh and took his bath in a lake there called Brahmakunda. Lo! and behold! the mighty axe which he could not get rid of dropped down from his hand, the moment he had taken his bath. He then cut a bank of the lake and made the water flow. It is due to the contact of his blood stained axe the water turned red and the river came to be known as Laubitya. The Brahma-putra myth tells that Brahmā once on seeing the charming Amoghā, the wife of Śāntana alone in her hermitage discharged his semen, which Amogha later on swallowed and gave birth to a great mass of water. That is Brahma-putra.

By identifying these two myths the author of KP brings the warrior sage Parasurāma to the lake in the eastern most part of the country from the bank of Narmadā, and by extolling the glory of the lake makes the region the sacred one. It may be referred to here that another mythology tells that the entire land emerged from the sea, the distance to which Parasurāma threw his battle axe, and this is Kerala. Thus from Mahīsmatī on Narmadā to Kerala and then to hilly Arunachal Pradesh—the entire country is equally dear and sacred to the Indian people because of Parasurāma.

While giving the ritual procedure of worshipping the goddess as is prevalent in Kāmarūpa the author of KP not only presents a vivid cultural scene of Kāmarūpa i.e. Assam but also aims at introducing this far off land to India, and introduces the whole of India with its heritage to the people of Assam. Thus by adopting the best method of the time the Kālikāpurāna has achieved in inculcating the spirit of National integration.

THE PURĀNAS AS VIEWED BY SRI AUROBINDO

Prof S P Singh

Sri Aurobindo is perhaps the most monumental author and comprehensively constructive thinker India has produced after Vyasa the legendary author of the Mahābhārata and the Purānas. Besides presenting a philosophical system of his own, comprehensive enough to explain the being of man in all possible aspects and manifestations, he incidentally happens to express his views on several aspects of the Sanskrit literature which are assuming the form of classics in their own ways. His views on the Vedas, the Upanisads, the Bhagavadgītā Aesthetics, Yoga Tantra, Buddha, Śankara, Vyāsa and Kālidāsa have gained much currency amongst scholars by this time and are proving highly illuminating to the researcher as well as the common reader. Fortunately he happens to make certain observations on the Purānas also which, though stray, are of seminal value in the evaluation of this very much neglected area of the Sanskrit literature in the modern times.

Needless to point out that Purāna was the most popular literary form for religious, spiritual and moral teaching in India during the middle ages. But with the advent of the modern era it suddenly fell into disrepute and began to be considered as almost redundant except for the strictly devout and certain antiquarians trying to extricate from it any possible remains of the bygone ages—Sri Aurobindo attributes this drastic change in the attitude towards the Purānas to a twofold development in the modern times—adoption of Western rationalism and assertion of fundamentalism. “The Purānas have been much discredited and depreciated in recent times”, he observes “since the coming in of modern

ideas coloured by Western rationalism and the turning of the intelligence under new impulses back towards the earlier fundamental ideas of the ancient culture"¹ Under the impact of the rationalism Purānic accounts, ideas and images came to be looked down upon as totally false and ridiculous. Partly under the impact of the alien criticism and partly due to certain indigenous imperatives there emerged a school in India itself which sought to return to the Vedic cultural milieu directly by ignoring the entire subsequent development as bereft of validity and substance. By cancelling the Purānas in particular it created a literary and cultural chasm which proved bewildering to the masses.

Sri Aurobindo came as a corrective of this devastating critique of the Puranic development. "The Purānic cults have been characterized as a degradation of the Vedic religion", he observes, "but they might conceivably be described as an extension and advance"² The basic charge against the Purānas, according to Sri Aurobindo, is that they have popularized image-worship and temple-culture and have injected profuse ceremony into the Vedic religion. He is fully conscious of the fact that these elements have led in a number of cases to "superstition or externalism". But at the same time he is also aware of the fact that superstition or externalism is not a necessary corollary of the Purānic thought, it is really the result of misuse of the latter. The misuse in its turn is a product of "misunderstanding of the purpose, method and sense of the medieval religious writings"³

In his view the Purānas are a necessary and befitting development upon the Vedic religion. As regards the Vedas, the form of expression or worship which has been adopted there is necessitated by the colossal difference in the spiritual

1 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol XIV, p 311

2 Ibid, pp 311-12

3 Ibid, p 311

and intellectual equipment of the seers on the one hand and the common masses on the other. The seers were "men of the highest mystic and spiritual experience living among a mass still impressed mostly by the life of the physical universe"¹ In their spiritual experience the seers could understand directly the whole mystery of matter, life, mind and the beyond. The seer's spiritual being itself was experienced as the navel of the cosmic wheel. Therein was realized the totality of the being including the gods converging. Having entered into it the seer felt as if he was all inclusive.² With this profound experience and synoptic vision he could see his Divinity anywhere and everywhere. The nature itself provided him with all varieties of symbols required for giving form to his inner experiences. The sun came to symbolize the Supreme being, the dawn, the cosmic creativity, the earth, the physical substratum, so on and so forth. This symbolism was not only convenient for the seer but also most vividly understandable by the then masses who due to their primitiveness could not understand any language so well as this one. Through constant effort of the seers, however, this veil of natural symbolism came to be raised in the Upanisads. By meditating on various symbols created by the Vedic seers through their synoptic visions, the Upanisadic seekers and sages discovered eventually the underlying spiritual content which led to the removal of the symbolic form. Thus, for instance, while starting with meditation on the sun as Brahman, Gārgya, as recounted in the *Bṛhadāraṇyaka Upanisad* was led by Ajātasatru to discover the same Brahman ultimately as identical to the *Ātman*.³ Similarly, the highest footstep of Viṣṇu was realized in the *Katha Upanisad* as coincident to the discovery of the

1 Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library*, Vol. XIV, p. 312

2 *Iyam me nābhīrha me sadhasthamime me devā ayamasmu sarvah/Rgveda X, 61.19*

3 *Bṛh Up II*

inmost self¹ When the Vedic ideas thus unveiled in the Upanisads in their spiritual content were further subjected to analysis, they assumed the form of various philosophical principles enunciated in the six systems. Here the synthetic vision of the earlier days was analysed into parts and phases which is what the intellect always seeks to do. This exercise in analysis was satisfying to the intellectual but not so much to the laity. The latter needed something much more than mere analytical principles. He needed the original synthetic view of the Reality in its various manifestations. Since he was mentally much more advanced than the common Vedic masses, he could not have been satisfied with the natural symbolism of the Vedic age. With better understanding of the pure content, he required the same to be re-clothed in a different array of symbols befitting his age.

It was this inarticulate but pressing need of the hour which led to the emergence of the Purānas. In the words of Sri Aurobindo

"The Vedic religion had no need of images for the physical signs of its godheads were the forms of physical Nature and the outward universe was their visible house. The Purānic religion worshipped the physical forms of the Godhead within us and had to express it outwardly in symbolic figures and house it in temples that were an architectural sign of cosmic significances. And the very inwardness it intended necessitated a profusion of outward symbol to embody the complexity of these inward things to the physical imagination and vision. The religious aesthesis has changed, but the *meaning of the religion* has been altered only in temperament and fashion, not in essence"²

1 Kāṭha Up I 3 9

2 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol XIV, p 312

Sri Aurobindo is, of course, very much appreciative of the synthetic tendency of the Purānas as against the analytical tendency of the philosophical systems. Analysis, according to him, is the work of the divisive mind which divides time into moments, space into points and the reality into parts and phases. By doing so it, no doubt, gives us better understanding of the exterior of the things. But, at the same time it relegates the inner gestalt to the background which, if not headed to at all, invites exclusiveness and difference of opinion. It is what the systems of philosophy suffer from. Each one of them seeks its validity in the Vedas and even then tries to annul each other by all means. The Bhagavadgīta tries to restore the original gestalt to a great extent. The Purānas give furtherance to the same tendency in a variety of ways. They synthesize the *māyā* of the Vedāntins and the *prakṛti* of the Sāṃkhya into *ādyā śakti*, the Mother Goddess. They restore the *prakṛti* and *gunas* to the Purusa. They also remove the dichotomy of *karma* and *jñāna* by introducing, *bhakti*. To quote Sri Aurobindo

‘While the philosophers thus split the catholicity of the ancient Truth into warring schools, the general Indian mind was always overpoweringly attracted by the synthetical tendency. The Gītā seems to be in part the expression of such a synthetic reaction the Purānas show constantly the same tendency’¹

The synthesis created by the Purānas is not just accumulative putting together diverse ideas in a geometrical or even mechanical order. It is rather organic. This is evident from the metamorphosis of abstract principles into living personalities. The Upaniṣadic idea of the self-power of the Divinity concealed by its own attributive essences, as stated in the Śvetāsvatara² or of the Ātman dividing itself into the

1 Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library*, Vol. XII p. 293

2 *te dhyānaḥogānugatā apasyan devātma śaktim svagunair nigūdhām Śvet Up. I. 3*

anīma and the animus, as recounted in the Brhadaraṇyaka,¹ gets metamorphosed in the Purānas as Ardhanārīśvara having one half of him as male and the other as female as Śiva living and moving always in association with Parvatī, as Viṣṇu sleeping in the ocean of milk and being constantly attended by Lakṣmī and as Kṛṣṇa playing on his flute in close embrace of Rādhā. This was done by pressing imagination into the service of intellectual understanding and both thus getting combined to communicate the psychic and spiritual experience of the Vedic seers in a vivid form so as to make easy emotional and aesthetic appeal through sensual grasp. In the words of Śrī Aurobindo

"The Purānas carried forward this appeal to the intellect and imagination and made it living to the psychic experience the emotions, the aesthetic feeling and the senses. A constant attempt to make the spiritual truths discovered by the Yogin and the Rishi integrally expressive appealing, effective to the whole nature of man and to provide outward means by which the ordinary mind, the mind of the whole people might be drawn to a first approach to them is the sense of the religio-philosophic evolution of Indian culture."

The purpose of the Purānic concretization and elaboration on Vedic experiences according to Śrī Aurobindo, is to attract the initiate the laity in the deeper mysteries of life and the world as revealed to the seers. The Vedic account of these mysteries is so cryptic as scarcely does it permit anyone to make sense out of it. The Upaniṣadic exposition of it, on the other hand, is so abstruse as to permit only the select to understand it properly. It was due to these difficulties involved in their understanding that the Vedas were not permitted to be studied by a certain section of the society in certain epochs of our history. Difficulty of understanding rather than the fear of profanation of the sacred knowledge

1 Brh Up I 4.

was the fundamental reason behind the restriction of the permission. The Purānic method of communication of the wisdom was found as the easy way out of the difficulty. The Purānas make easily understandable what is abstrusely stated in the Upaniśads and cryptically hinted at in the Vedic Samhitās. This is why while the Vedas have only a restricted audience, the Purānas are open for all. The act of concretization of Vedic experiences has gone so far in the Purānas as to represent the Infinity by the snake Ananta, the eternal existence by ocean and its blissfulness by sweet milk which the ocean is supposed to be full of as is involved in the Purānic allegory of Viṣṇu sleeping in the ocean of milk in the state of dissolution¹. The clue to this Purānic allegory is traced by Sri Aurobindo in the Rgvedic account of the ambrosial ocean surging with waves and streams of *ghṛta* as seen by Vāmadeva². The oft quoted injunction "The meaning of the Vedas should be elaborated upon with the help of the Itihāsas and the Purānas"³ implies clearly the inter-relationship between the Vedas and the Purānas in regard to the meaning.

The Purānic concretization, however, has proved also misleading in certain cases particularly in the eye of the modern man spectacled with uncompromising rationalism. He is prone to think that as per the Purānic account "during the periods of non creation the Supreme Deity in a physical body went to sleep on a physical snake upon a material ocean of real milk"⁴. This is obviously due to ignorance of the symbolic way of expression adopted in the Purānas or indeed in any literature of the sort seeking to bring the psychic or archetypal to the fore in a concrete form. In fact, the Purānas may prove to be an immensely rich mine of

1 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol X
pp 102-103

2 Rgveda IV 58

3 Itihāsa-purānābhyām vedārtham upabrmhayet

4 Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, Vol X,
p 102

the archetypal stuff if looked into from within the array of concrete symbols they have amassed at the surface

But this does not amount to say that everything in the Purānas is just symbolic. There are real accounts also given in them though partly mixed up with imagination. The imagination, however, is there not just for imagination's sake but for embedding the varieties in a wider perspective of cosmic dimensions. Since everything in the cosmos is related with everything else, no matter be it an object or an event, account of it can by no means be complete unless it views the thing in its proper perspective comprising the metaphysical as well as the physical. This is why the Purānas tend to account for things by putting them in the cosmic context. Being thus enlarged to cosmic proportions things begin to look sometimes as fantastic and airy nothings or at best as sheer symbolic. But this is erroneous or at least an utterly incomplete view of the thing. In such cases, instead of dismissing the whole thing as just fictitious what is needed is to discern the content from the symbol, the central point from the periphery.

This is how Sri Aurobindo views the case of Kṛṣṇa for instance, who forms the subject matter of the Bhāgavata, the one of the most important Purānas. He is fully aware of the fact that Kṛṣṇa "was regarded as an important spiritual figure, one whose spiritual illumination was recorded in one of the Upanishads,¹ and that he was traditionally regarded as a divine man, one worshipped after his death as a deity"². And yet he does not find any reasonable doubt in the view that "Krishna the man was not a legend or a poetic invention but actually existed upon earth and played a part in the India's past". His argument for this view point is his conviction that in the first place "the connection of his name with the development of the Bhāgavata religion, an

1 angīrasaḥ kṛṣṇāya devakīputrāyoktīvovācaapīṣa eva sa bābhūva Ch Up III 17 6

2 Ibid, Vol XXII p 425

important current in the stream of Indian spirituality" cannot be "founded on a mere legend or poetic invention" and secondly that though "a poem and not history" the Mahābhārata must be "founded on a great historical event, traditionally preserved in memory" ¹ Thus, though accepting his historicity as a most probable variety, Sri Aurobindo does not confine Kṛṣṇa to merely the human figure who lived and passed away like a human being howsoever important. He on the contrary sees much more than that in him and states his position as follows -

"I have always regarded the incarnation as a fact and accepted the historicity of Krishna as I accepted historicity of Christ" ²

It is in this extra-human and divine form that he, on his behalf as well as on behalf of other saints and sages claims to have direct personal contact with Kṛṣṇa as is evident in his observation

"Krishna is a being a person and it is as the Divine person that we meet him, hear his voice, speak with him and feel his presence" ³

And so is his view of Vr̄ndāvana, the locale of the Bhāgavata. To quote his own words

"The story of Br̄ndavan is another matter, it does not enter into the main story of the Mahābhārata and has a Purānic origin and it could be maintained that it was intended all along to have a symbolic character. At one time I accepted that explanation but I have to abandon it afterwards, there is nothing in the Purānas that betrays any such intention. It seems to me that it is related as something that actually occurred or occurs somewhere. The Gopis are to them realities and not symbols" ⁴

1 Ch Up III, 17.6 p 425

2 Ibid p 426

3 Ibid p 425

4 Ibid III p 426

RIVER SYSTEM IN SKANDA PURĀNA

Km Savita Pandey

The Purāṇas are an important segment of our historical and cultural heritage. They give us valuable and some hitherto unknown informations about different aspects of ancient India. However, the most important information furnished by the Purāṇas are geographical. These informations generally dealing with the physical features i.e. mountains, forests, rivers, regions, tribes, etc. have been of great help in knowing the ancient Indian geographical conditions.

In this regard, although all the Purāṇas are important but Skanda Purāna being the biggest and a very valuable source of Ancient Indian geography, deserves special attention. Like all other Purāṇas it also deals with ancient Indian geography mostly under the above mentioned heads. But as my topic is concerned with the river system in the Skanda Purana I have discussed only the rivers in the present paper.

If we look at the history of evolution of major ancient civilizations of the world, we will find that everywhere major rivers have played a very contributory role e.g.—The Nile of Egypt, The Yangtse of China, Tiber of Rome, Sindhu and Gangā of India. Hence no wonder that everywhere these are held in high esteem and reverence. In India's case our two ancient civilizations—the Indus Valley and the Āryan Civilization owed much of their existence and development to rivers—Sindhu and other rivers. In the Rgveda therefore we find one whole hymn dedicated to the praise of Sindhu and its tributories together with Gangā and Yamunā. This hymn is known as Nadi-Sūkta.

This ancient tradition has been upheld by the Skanda Purāna also which reverently refers to the famous Nadi-Sukta—

इय मे गगे यमुने पचनचस्त्रिपुष्करम् ।
श्री सूक्त पावमान च हेम च तदन्तरम् ॥

Further, Skanda Purāna attaches great importance to rivers and asserts that the earth devoid of rivers would be devoid of its charm—

नदी हीनो हि देश प्रसिद्धोऽपि न शोभते ।

Thus Skanda Purāna upholding the ancient tradition has offered due homage and worship to the rivers, and not only this, it has also gone into manifold details of the rivers e g — their sources of origin, flowing route, cities and pilgrimages on their banks their religious significance, and lastly their tributaries. The Skanda Purāna refers that there are hundreds of rivers in the country and all of them are sacred and beneficial—

पुरा तताप सुमहन्तप शतघृतिमुने ।
तपसा तेन देवेश सतुष्टो वरदोऽभवत् ॥

It is further notable that it has considered the rivers flowing into Sea as the most important and of these again the four—the Gangā, the Yamunā, the Saraswatī and the Narmadā are particularly noted for their sanctity—

सर्वाम्यो नदीभ्यश्च श्रेष्ठा सर्वा समुद्रगा ।
ततोऽपि महाश्रेष्ठा सरित्सु सरिदुत्तमा ॥
गगा च यमुना चाथ नर्मदा च सरस्वती ।
चतुष्टयमिद पुण्य धुनीषु मुनिषु गवा ॥

Before going in further details a brief discussion about the classification of rivers is necessary. Like all the other Purānas, Skanda Purāna also tries to classify them on the basis of regions and sources of origin which are invariably the seven Kulaparvatas—namely Pariyatra, Vindhya, Riksha, Sūktiman, Sahyapada, Malaya and Mahendra. While taking

the regional basis first which is apparent from the term used दक्षिणा-पथ नद्यस्तु ॥ we find that this classification is not always very accurate and useful in the context of present geographical situations of the rivers. This is particularly true about the rivers of North India. As far as the Kula-parvata classification is concerned a brief knowledge of their modern identification will be useful here.

Mahendra—It represents the Eastern Ghat

Malaya—It has been identified with Southern part of Western Ghat

Sahyapada—A hill of Dakṣiṇāpath it represents the northern portion of the Western Ghat

Suktiman—It has been identified with the hill ranges extending from Suktī in Raigarh (M P) to Dalma Hills in Singhbhum Distt in Bihar

Rikshapada—It has been identified with the Eastern part of Vindhya range extending from the Bay of Bengal to the source of Narmadā

Vindhya—It is the famous hill range dividing North and South India

Pārsyatra—It represents the western part of the Vindhya

Hemakuta—S K Dey has taken it as the other name of Kailash Mountain hence it represents the Himavanta region or the northern boundry of Bhāratvatsha

Thus the rivers have been classified on the above mentioned basis. But notwithstanding the usefulness of this classification there is needed reconsideration and readjustment of this classification in order to make it more legible and relevant in the context of present geographical conditions.

On the basis of source of origin, the rivers can be divided into two broad groups—the Himalayan and the Peninsular. But keeping in view the large number and the different courses they follow, it is better to classify them on

regional basis. In this regard the rivers can be divided into six broad regional groups—Northern, North Western, Western, Eastern Central and Southern India.

Having done with the classification, we may now proceed to other details of the Purānic rivers included in the different groups.

North Western Group—Rājshekhara author of Karpurmanjari has named this group as उत्तरपश्चिम. "Skanda Purāna refers to the seven currents of the celestial Gangā of which three channels go to East, three to West and one to South. Rivers flowing towards West are Sita, Chakshu and Sindhu.

Sita—Identified with Yarcund. Associated with Mandara it came to be known as Alakanandā to the South of Gandhmādana—

मन्दरादिषु शंभेषु प्रविभक्तोदय समम् ।
तत्र सीतेति व्याख्याता ययौ चैत्ररथ वनम् ॥
तथैवालकनन्दाख्या दक्षिणे गङ्गमादने ॥

Chakshu—It has been identified with Vankshu or Oxus.

Sindhu—This is the most important river of this group. It is said in the Skanda Purāna that Gangā was held at the summit of the Himalayas and afterwards it got divided into two streams. One called Sindhu, joined the western Sea alongwith its 109 tributaries.

तत मिण्ड्वभिधाना सा पश्चिम सागर गता ।
गता नव सगृह्य नदीना परमेश्वरी ॥

Thus it is clear that like Gangā, Sindhu has its origin in the Himalayas.

Skanda Purana has also given an account of the five rivers of Punjab—Vitastā (Jhelum) Chandrabhāgā (Chenab) Irāvati or (Rāvi) Satadru or (Sutluj) and Vepasa or (Vyāsa). These five rivers are reverently referred to alongwith Gangā, Yamunā, and Sarasvatī—

मरुस्वती गगा ख यमुना चैव पचनद्य पुनान्तु माम् ॥

That these rivers flowed in Punjab region, is explicit from the reference of Panchnada country abounding in corn and cattle and home of the Ābhiras, which represents the Punjab region

Other rivers of this group are Bhadra, Kuhu, Gauri, Devika, Marudvridham Madhumati etc Out of these Kuhu has been identified with river Kabul It has been mentioned as a sacred river and according to Matsya Purāna it issued from the Himālayas

Gauri has been identified with river Panjakara *Madhumati*, a sacred river represents the river Mahwi also known Kishengangā of Kashmir

Marudvridham—Mentioned in the Nadi Sukt of Rgveda as Marudvridha, it has been identified by Stein with a small Kashmirian stream called Maruwardan

Devikā—It is also a sacred river and has been identified with river Deeg, a tributary of Rāvi

Northern Group—This group, besides a large number of rivers of varied size contains the two most sacred and important rivers of Bhāratvarsha—namely the Gangā, the Yamunā and the Saraswati

Gangā—It is the most sacred river of India It is a celestial river which has been frequently compared in the Purānas to the Milky way "Its source of origin in glacier manled in high plateau of Pamir or Meru on which it descends from the sky obviously in the form of snow There it remains suspended above the snow line and then it descends further down by melting or as a glacier Further when the glacier melts and their water is accumulated in the four lakes at the foot of the mountain and issue from there as rivers, the Gangā assumes the form of four water channels—Sitā, Chatsbu, Bhadrā and Gangā"

F N Muzaffar Ali—Geography of the Purānas—

पपात् मेरुपृष्ठे ख सा खनुर्षा ततो यती ।

The fourth channel is the Gangā which flows down into the Bharat Khanda after its descent from the heaven. From Matsya Purāna we come to know that Gangā watered territories of Himalayan region, plains of Madhyadesha and then Prāchyadesha. Covering this long route, in the end it falls into the Eastern Sea (Gangāsāgar) or Bay of Bengal. Skanda Purāna has given various names for Gangā—Bhāgirathi, Jāhanvi, Surasaritā, Swarga Gangā, Akashgangā etc. Mandākini, Alakanandā and Bhāgirathi, were its three branches in its upper course.

Yamunā—Known by various names such as Bhānujā, Suryaputri, Kālindi, it is one of the most sacred rivers of India. It has been mentioned as Kalindī Tanayā, which shows its rise in the Kalinda-hills in the Himalayas. It is an East-flowing river and its confluence with Gangā at Prayāga is considered very sacred.

स्वर्णमुखरी तत्र सगता मगलप्रदा ।
नदीनाम् नदी पुष्या कालिन्दी जान्हवीमिव ॥

Yamunā alongwith it also brings the water of Vetravati or Betwa, Dśāarna or Dhasan, and Charmanvati or Chambal to Gangā. *Yamunā*'s other tributaries are Mandākini, Chitrakuta, Payaswini etc.

Saryu—It is a very sacred river of Kosala region issuing from Manas.

सरयूनाम तटिनी मानसप्रभवोल्लसा ॥

The famous holy city of Ayodhyā lay along her banks.

अयोध्या सा परा मेध्या पुरी दुष्कृतिदुर्लभा ।
सरयूनीरभासाद्य दिव्या परमशोभना ॥

Nowadays river Saryu is identified with modern Ghaghra which rises in the Kumaun hills.

Dhutaṅgā—Mentioned as *Himvatpāda Nibsrītā*, it is a Himalayan river and is known as a tributary of the Gangā joining her at Vārānasi. It is often mentioned along with the north Indian rivers.

Bahudā—An important and sacred river rising in the Himalayas. It is identified with river Dhabal or Burhi Rapti or with Rāmgangā at Kannauj.

Gandakī—One of the sacred rivers of Bhāratvarsha. It is said to be the source of Śalagrāma which is also known as Gandakāśrayah—

शान्निग्रामः शिलायुक्तो विहाली गङ्काश्रयः ।

Śalagrāma is a sacred hill identified with Sapta Gandakī range of the Himalayas, standing near the source of Gandakī. Today it is identified with the river Gandak flowing mostly in Bihar which rises in the Himalayas.

Phalgu—Phalgu along with Sonz and Punahpun or Punpun are the sacred rivers of Magadh. It has been associated with one of the most holy places Gayā—

यत्र गया महापुण्या फल्गुश्चैव महानदी ॥

Nowadays, it is a small river but in ancient times, it would have been a mighty river as it appears from the term *Mahānadi*.

Kausikī—A Himalayan river, identified with Modern Kosi which mostly flows in Bihar and Nepal. Stated to have many Shiva Kshetras on its bank and called a sacred river. It is a tributary of Gangā.

Gomati—Styled as Purvavāhini or East flowing, it is an important tributary of Gangā meeting the later near Saidpur in the Distt. of Ghazipur, U.P. On its bank lay the important city of Lucknow. It radiates from the Himalayas.

Saraswati—A Vedic River Par Excellence, it is one of the holiest rivers of Bhāratvarsha. A Himalayan river it is said to have started its down-wards course from Plaksha on the Himavanta and passing through Kedara, from where it turned Westward concealed underground.

हिमवतः पिरि प्राप्य प्लसान्ततः त्रिनिर्गता ।

अवतीर्णा घटापृष्ठे मत्स्यवच्छपसङ्गता ॥

अन्तर्घनेन सम्प्राप्ता केदारं हिममध्यगम् ।
 नूमि विदार्यं तस्याश्च प्रविष्टा गजगामिनी ॥
 तदनर्द्धान्मार्गेण प्रवृत्ति पश्चिमाभिमुखी ॥

Passing through Bhutiswara and Rudrakoti, Saraswati reached Śrikantha Desha whose capital Sthaniswara was a famous city of Ancient India, a seat of the Phushybbuti kings. Flowing thence it watered Kuru Desa, Virātnagar (mod Bairat in Jaipur dist.) Gopayangiri (hile near Birat) Devikāshetra, etc and finally she reached Paschima Deśa or the Western India. Again passing through many places of Western India she ultimately joined the Paschima Sāgar or the Arabian Sea.

सिद्धेश्वरात्पुनश्चस्मात्प्रवृत्ता पश्चिमाभिमुखी ।
 पश्चिम सागरं गन्तुं नदी कृत्वा रूरोद सा ।

It is also stated to be flowing in the Dharmāranya, a sacred region to the east of Mahisāgara. It was called Prāchi—Saraswati, Sāvitrī and Vedamātā which suggests its important contribution to the Vedic culture. Now it is identified with river Ghaghar.

Drishadvati—A sacred river. It was the tributary of river Saraswati and its source of origin has been the Himālyas—

गगा यमुना चैव तथा देवी सरस्वती ।
 एताश्चान्याश्च बहवो हिमवत्प्रभवा शुभा ॥

It is usually identified with river Chitang flowing parallel to river Saraswati but sometimes it is identified with Rakshi that flows to the South East of Thanesar.

Oghavati—A river of Kurukshetra. It is identified with Mārkaṇḍā which joins Saraswati at Prithudaka or Pehova in Haryana.

Āpagā—Āpaga was an ancient river of Kurudesā and a tributary of Saraswati. Mahābhārata also places it in the Vāhika Desa (Punjab).

Western Group—The rivers of this group are associated with the Paschād Deśa and mostly flowing in the regions of Malwa, Gujrat and Kathiawar.

Śīprā—It is a famous river of Avanti flowing near the Mahāthalavana to the South east of Puskar. Mahthal has been the sacred forest of Avanti—

महायलवने रम्ये पुरी ह्येपाऽमरावती ।
तत्र शिप्रा सरिच्छ्रेष्ठा वर्तते मुवि पावनी ॥

It is supported by its four tributaries—Mahāpunyā, Gandhāvati, Navanadī and Nilagangā. All these are the sacred rivers of Mahathal region. Śīprā is said to have originated from Parivatra Kula-parvat which has been identified with the Western part of Vindhyan range.

Kshata—Rising from Amarakantaka along with Revā and Charmanvatī it joins Śīprā in Mahāthalavana.

Gambhūrā—a tributary of Śīprā in Malwa.

Mahī—Issuing from Sahyāpad or the northern portion of the Western Ghat and falling into the Arabian Sea at mahī-Sāgarsangama, is a sacred river of Western India. Charmīla is mentioned as its tributary—

सग्यू शतरुद्रा च मही चर्मिलया सह ।

Sābarmatī—“Represents the modern Sābarmatī in Gujarat. Falling into the Arabian Sea along with its tributaries Durga and Vetragnī (modern Vatrak in Gujarat), and with Praptipur and Garta tirtha on her banks it is associated with Ānarta, an important province of Western India, representing north Kathiawar.

Suarnarekhā—Representing modern Sonarekhā, it issues from Raivataka in the Urjayanta, corresponding to mount Girnar in the Saurashtra region. It is also sought to be identical with Suvarṇsiktā of the Junagarh Rock Inscription of Skanda Gupta.

Gomatī—It is another river of Dwārakā falling into the Western Sea along with Kamal and Chandrabhāgā—

गोमती च सरिच्छ्रेष्ठा द्वारकाया च पावनी ॥
गोमती कमला चैव चन्द्रभागा तथैव च ।
विश्वस्तु सगता नद्यः प्रविष्टा वरुणादयम् ॥

Alongwith Gomati, there are four other sacred rivers mentioned in this region—Lavmana, Chaudrabhāgā, Kāushāvati and Jāmbvati

Rishitoyā—Rising from Vindhyapada this is another sacred river of the Phrabhās region and is said to be situated on the Western side of a Śiva temple

Bhadrā—A river of Prabhās-Kshetra, and falling into the Western Sea near Pingeswara, it probably represents the river Bhadar of Kathiawar

Besides these, Jambunadi, Maheswari etc are the other minor rivers of Western India

EASTERN INDIAN GROUP—Rājshekhara has mentioned this group as "Purvadesa nadyah"

Brahmaputra—Also known as Lohitya or Lohit, it is the most important river of Eastern India. It is a Himalyan river. It is also mentioned as a tributary of the Gangā. It joins Gangā in Bangladesh before falling into the Bay of Bengal

Karatoyā—Issuing from Rishapada it represents a tributary of Brahmaputra flowing through the dist of Rangapur, Dinazpur and Bogra of Bengal

Vridha Gangā—Identified with Burhigangā, it is one of the tributaries of Gangā near Dacca

Padma—It represents the main channel of the Gangā flowing beyond Farakkah east-south eastward into Bangladesh. Before falling in to Sea Padmā is joined by Brahmaputra which is known here as Yamunā and Meghnā

CENTRAL INDIAN GROUP—Most of the rivers of this group rise from Rikshapāda, Vindhyapāda and Sahyapādā

Revā or Narmadā—Though it is mentioned as a Dakshinā-pathnadi but in the present context it would be more proper to include it in the Central Indian Group. It rises in Amarkantak in two small branches and later united into one, represents the Dakshinagangā issuing from the Rikshapada

रेवा चर्मण्वती ज्ञाता तिलो नद्य पुराऽनघ ।
जातास्त्रैलोक्यपावन्यो भुवि चामरकटकात् ॥

Narmadā is also known by various names i.e. Anjana, Sursā, Mandākini, Sonā, Trikuta etc. It has a large number of tributaries also—Kapila, Vishalya, Kara, Nilganga, Uri, Erandi, Amalti etc. It flows through Devadāruvana and then enters the Western Sea.

Nirvindhya—This river has been mentioned in Kālidāsa's Meghduta according to which it lay on the way from Vidishā to Ujjain. According to Skanda Purāna it rises in the Sahyapāda and flows through Vindhyaṭṭi.

Tāpti—It has hot water therefore called Tapti, it issues from Vindhyaṭṭi in Madhya Pradesh and runs almost parallel to Narmadā. Joined by its tributary Purana, near Burhanpur, it falls into the Western Sea or Arabian Sea. Its another tributary is Payoshni flowing in Vidarbha Desha.

Balunahini—Issuing from Rishapada, it has been identified with river Bagin in Bundelkhanda.

Tamsa—Representing the modern Tons in Reva, Pradesh it radiates from Vindhya hills and flows into Gangā below Allahabad.

Vidsā—Identified with modern Bes, it falls into Betwa which is an important tributary of Yamunā.

Vedasmṛti—Issuing from Pāriyātra mountain it is identified with river Besula of Malwa.

Other rivers of this group are Para, Gambhirā etc.

South Indian Group or Dakshinapath Rivers —

The rivers of this group rise mainly in Western Ghats and are mentioned in large number in the Skanda Purāna.

Vidarbha—Flowing in the Vidarbha or Berar region, it is identified with the Pein Gangā.

Mahānadi—It is one of the most important rivers of South India. It rises in Rikshapad or in the Eastern part of

the Vindhya in Madhya Pradesh and flows through Orissa to the Bay of Bengal or Southern Sea according to Skanda Purāna It forms the Southern boundry of Utkala—

वासमाद समुत्तुडगकल्लोल दक्षिणोदधिम् ।

महानदी महापुष्या प्रसिद्ध पुरुपोत्तमम् ।

स्वर्णरेखा महानद्योर्मध्ये देव प्रतिष्ठित ॥

Rishikuljā—Issuing from Suktimat Mt and flowing through Ganjam dist, it falls into Southern Sea—

ऋषिकुल्या समामाद्य दक्षिणोदधिमामिनीम् ।

As the Suktimat mountain represent the hill-range extending from Raigarh in M P to Dalma hills in Chotanagpur region Day has identified it with a small mountain river called Koel

Kumārī—This is another river rising from Suktimat, It is identified with the river Kaorharī flowing near Rajgir.

Godāvari—It is the largest of the Peninsular rivers hence often called Vrihad Gangā or Dakshina Gangā It is a sacred river and issues from Trayambaka in Nasik distt of Maharashtra It is an east-flowing river falling into the Bay of Bengal On its bank lay Pratissthān or Paithan a famous ancient city—

प्रतिष्ठानामिधानोऽस्तिदेशो गोदावरी तटे ॥

Vena—It is identified with Weinganga or Venva, is an important tributary of Godāvari

Krishnā—Issuing from Sahyapada near Mahābaleswara it flows into Bay of Bengal together with Vena Hence it is called Krisnaveni Krisna's two important tributaries are Bhīmarathī and Tungabhadrā The former represents river Bhīmā flowing through the forest region of Kantakāchala The latter one Tungbhadrā is an important Southern river with the city of Vedapura lying on its bank.

Kāveri—It is one of the important and sacred rivers of Bhāratvarsha Rising from Sahyapada in the Brahmagir Range, it falls into the Bay of Bengal.

Pināḳini—Situated near the Venkatāchala a sacred hill of South India, it is identified with river Pennar, flowing between the Kṛishnā and the Kāveri

Tāmrparni—Issuing from the Malaya hills or the Southern parts of Western Ghats along with Kṛitamala it represents Tāmrparni in the Tinnevely Distt in Madras

Muralā—Represents a sacred river of Kerala flowing into the Arabian Sea, its source lay in Sahya hills and it is known from Kalidasa's Raghuvansha Dey has identified it with Mulamatta, a tributary of river Bhimā

Swarnamukhari—It is one of the most sacred rivers of South representing modern Suvarnamukhi in the North Arcot Distt Issuing from Agastyāchala, it falls in the Southern Sea—

अगस्त्याचलसभूता दक्षिणोदधिगामिनाम् ।

समस्त पापहन्त्री एवा स्वर्णमुखरी श्रेय ॥

Along with its tributary it flows near Vrīshabhāchala Its two tributaries are Vyāghrapadā and Kalyā

Besides these above mentioned rivers, a number of other rivers have been mentioned about which either very little information is furnished or their identification has not been satisfactory Hence, keeping in view their less significance I have avoided to discuss them here

The above discussion shows that Skanda Purāna has dealt with a large number of rivers, large and small alike and it provides us with manifold informations about them though it is much more authentic in the case of major river systems

The most notable point is that Skanda Purāna has mentioned the rivers of all the regions of India with an approximate accurate account of their sources of origin and various other topographical features in their course of flowing While giving an account Skanda Purāna also throws light on various regions including mountains, forests, towns,

villages etc. Here it is important to note that the Skanda Purāna gives equal importance to rivers of all regions *i.e.*, the river of North-West like Sindhu, Vankshu etc. have not been shown less significant than Gangā Yamunā of North and Narmadā and Godāvarī of South.

All these accounts have been very useful for the present estimation of the geographical boundaries of ancient India. At the same time these accounts show that Purankāras had a very wide and to some extent accurate knowledge of countries topography and they looked at this country as a whole unit giving equal and impartial importance to all the regions leading to the notion of geographical unification.

Besides of having geographical importance, these rivers are also significant for knowing the ancient Indian religious beliefs and practices. In India starting from the dawn of civilization rivers have played a very important role in religious life. Hence Purankāras also, following the tradition are primarily devoted to extolling the religious importance of the rivers. According to Skanda Purāna, all the rivers are very sacred, destroying the sins and bestowing bliss and boons. If we compare this Purānic account with the present Hindu beliefs and practices we will find that the Purānic account is far from being outdated. The Rivers and the tirthas on their banks are still held in high esteem and reverence. Here also we can see that these rivers playing a vital role in religious life have always bound us in a religious and cultural affinity. And thus have been a strong and effective unifying force.

However, notwithstanding the geographical or religious significance it can not be denied that rivers all over the world hold high position of importance because they bestow upon the mankind many valuable benefits which are of social and economic significance.

These rivers right from the beginning of the civilization down to present day have been used for the purpose of drinking, bathing washing, consumption of riverine creatures like fish etc. They have been used for navigation, for trade

and commerce as well as for travelling. One of the most important purposes these rivers serve is irrigation for agriculture. India being an agricultural country with its peculiar Monsoon weather, these rivers have played a vital role in and have been almost indispensable for agriculture. The Purānic observation that all the rivers are "vrishpradāh," points to their potentiality as means of irrigation.

Last but not the least, these rivers associated with above and other benefits have been a major contributory factor in rising of many a large and famous cities and townships on their banks. Where people from all parts of the country came and interacted with each other and thus strengthening the base of social unification.

Because of all these boons bestowed upon us, the rivers have always enjoyed our gratitude and respect and have been deified and referred to as mother. Skanda Purāna says that 'a country gifted with all the sources of happiness and wealth does not appear to be splendid in the absence of rivers'—

समस्त वस्तुपूर्णाऽपि नदी हीनो न राजते ।

Further how much importance is given to river is apparent from this sentence—

अनदीके जनपदे तु वामादजनन वरम् ॥

'It is better not to be born than to live, in a janpada devoid of rivers

Thus the Puranas paid their homage and worship to the rivers which these rightly deserve

LEGAL PRINCIPLES OF VYĀSA
(IN SMRTICANDRIKĀ OF DEVANABHATTA)

Dr Satya Pal Narang

Vyāsa is a legendary figure in Indian Thought who is said to be not only compiled the Samhitās of the Veda but also written the full Mahābhārata and all the Purānas. A number of verses are attributed in his name whose authenticity cannot be proved. A large extent of the legal literature is attributed to him. However my concern in this paper is limited to the legal material of Smrticandrikā where he is quoted at about 92 places including the Purānas in general and by name.

Nītiprakāśikā states that Brahmā, Mahesvara, Skanda, Indra, Prācetas, Manu, Brhaspati, Śukra, Bhāradvaja, Veda-Vyāsa and Gaurasiras were the expounders of the science of Politics (Rājāsāstra). The 1,00,000 chapters of Brahmā were reduced to 500 chapters and ultimately Vyāsa reduced the bulk to 300 chapters. Mahābhārata also speaks of Rājāsāstra² Purānas and Upa—Purānas attributed to Veda-vyāsa have frequently been quoted with or without name. Vyāsā's material by name has been quoted in Nītiprakāśikā, Smrticandrikā, Rājanīti-ratnākara, Sarasvatīvilāsa, Pārāśaramādhaviya, Vyavahāraprakāśa (part of Vīramitrodaya) etc.³ Śānkara has also quoted a line of the Mahābhārata attributed to vyāsa as Smṛti together with Āpastam-

1 Nītiprakāśa I 21-22

2 Kane, P V History of Dharmasastra, (=Kane, HDS) Vol III p 4

3 Kane, P V Ibid, pp 260, 272n, 273, 278 etc

badharmasūtra, Manusmṛti etc which shows Vyāsa to be an elder legal authority ¹

According to Sternbach, some of his concepts were not properly explained in the Smṛti literature ² It is to be investigated as yet whether the verses attributed to Vyāsa and have a striking parallelism with Bṛhaspati and Pītāmaha (quoted in various works) are written by Vyāsa himself

The object of this paper is to explore and classify the legal principles of Vyāsa in accordance with the probable reasons as found only in Smṛticandrikā (vyavahārakānda—Vol II) which is based on about 92 quotations cited above

PRINCIPLES

The three principles enumerated by Vyasa himself are the Dharma for Śrotriya, a fear from the king and love and affection from the society ³ Although king is the final authority for all in extent and purposes, yet Vyāsa (V) lays down the provisions to generate the fearlessness for the true people in litigation although as a traditionalist he is against those who do not respect the Veda In order to reduce the litigation, V propounds that the won persons must be punished and the winning person must be respected ⁴

1 Wadekar Identification as some Smṛti citations from the Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya ABORI LXIX (1988) pp 265-67

2 Sternbach L Juridical Studies in Ancient Indian Law Vol I, p 171 [=JSAIL]

3 Sm C II [Sm C] p 157

धर्मोक्षयश्चात्रिये (?) स्याद् भय स्याद्वात्रपूरुषे
स्नेहमुहृद्वाग्धवेपु मुक्तमेतन्न हीयते ॥

4 Sm C p 281

जित तु दण्डयेद्वाजा जेतु पूजा प्रवृत्तयेत् ।

अजिता अपि दण्ड्या स्यु वेदशास्त्रविरोधिनाः

(Perhaps the text should be जिता अपि० and the c—d form a separate concept from a—b)

King — V Thinks that the King is the final authority in law only when the evidence is absent whereas Pitāmaha thinks that since the King is a controller of everyone, he must be accepted as a final authority in all the matters. The king is not only an authority but all the responsibilities resulting from lawlessness lie on him. Why should the public who has a contractual connection with the King should suffer if the King does not fulfil his duty? V propounds that if the king is unable to arrest the thieves, he should indemnify the loss from his own treasury¹. The indemnity—principle is exclusively propounded by V.

The principle of indemnity in the law of contracts of deposit as *bonae fidei negotia* has been accepted by Sternbach² where the depositor had to indemnify the loss, destruction or damage resulting from his *culpa levis culpa lata* and *dolus*, if he had not exercised the *diligentia quam su s rebus adhibere solet*. It is found in the name of Vyāsa in Vīramitrodaya II 65-67 and also found in Kātyāyana. The *fulfilment of Contract* principle has been accepted by V who lays stress on fair business and impresses upon the defaulter who refuses to fulfil his contracted obligation by non delivery of the sold commodities³. Similar preservation of the pledgee by the pledger has been stressed upon by V⁴.

Although Arthaśāstrins particularly Kautilya is very strict about the contractual obligation of the prostitutes and awards lashes with whips or pay 5 000/- panas as penalty if

1 Sm C p 315

प्रत्याहृतुं मशक्नस्तु घनं चौरैर्हृतं यदि ।

स्वकोशात्तद्धि देयं स्यात् अज्ञानेन महीक्षिता ॥

2 Sternbach, L JSAIL I p 57

3 Sm C p 516

सत्प्रकारं च यो दत्त्वा यथाकालं न दृश्यते ।

पण्यं भवेन्निसृष्टं तत् दीयमानमगृह्यत ॥

4 Sternbach, *op cit*, I 144 who quotes SC 140 and Vy S 74 (Abbrev introduction Vol I)

she breaks her contract and refuses to cohabit her customer,¹ Vyāsa as Dharmaśāstrin also follows the same contractual obligation. It is quoted in Sm C from the Matsya Purāna² whose author is Vyāsa.

Equality — Regarding the disparity over the shares in the property with regards to the sons, daughters, widow and grand mother, Vyāsa has a vision of equality before law regarding the division irrespective of the fact that it was based on sexual distinction of male and female.³ It was laid down, perhaps, to avoid the quarrel over their respective shares.

Divinity — As a traditionalist, V relies on divinity with regards to the fraud matters and forged documents⁴ instead of exclusive affidavits of the deponents in modern law. In other matters he propounds that all the deities stand witness in sūrya and the Pitrs can produce the evidence in the doubtful issues. Those who speak the truth, go to heaven up and others to hell. Hence one should only tell truth.⁵

1 Kautilya's Arthasāstra II 27

राजाज्ञया पुरुषम् नाभिगच्छन्ती यथिवा क्षिपासहस्रं तमेत ।
पञ्चमहस्रं वा दण्डः ।

2 Sm C p 481

गृहीत्वा वेतनं वेद्या लोभादन्यत्र गच्छति ।
तो दम दापयेद्दद्यादितरम्यापि भाटकम् ॥

3 For a digest of the problem. See Sm C pp 622 ff

whereon p 623 the opinion of V is quoted
अमुतास्तु पितुः परम्यं ममानासा प्रकीर्तिता ।
पितामह्यश्च मर्वासा मानृतुल्या प्रकीर्तिता ॥

4 Sm C p 122

मयैतन्न वृत्तं लेह्यं कृतमन्येन वारितम् ।
अथरीकृत्य तत्पत्रमथै दिव्येन निर्णय ॥

5 Sm C p 199

साक्षिभावे नियुक्ताता देवता विपति स्थिता ।
पितरश्चावलम्बने वितथास्यानाङ्गुया ।
सत्यवाक्यैर्जन्तुर्ध्वंमघो यान्त्यन्यथाहने ।
तस्मात्सत्यं प्रवक्तव्यं भवद्विमिस्मभ्यमग्निषो ॥

In all the social sins, Manu, Nārada & Brhaspati exploit the divine argument to lay psychological stress and fear from hell in the mind of the litigants. A fear from in deformity of limbs and poverty etc. is revealed in order to extract the truth from litigant parties. In the opinion of V. those who do not tell truth in the evidence are born disabled as lame, deaf, dumb lepers, beggars with hunger and devoid of all social relatives. Hence one should tell only truth and not a lie in the evidence.¹

Education —V lays stress much more on education and qualified person than that on caste and destiny. In his opinion, if there is no evidence inference and rationale should be applied to get the accurate conclusion. Contrary to this, Brhaspati lays stress on inference and Daiva. For officials also, he lays stress on the qualified staff particularly expertization for the job for which they are employed. He should be a well read person (*śrutādhyaṅanasampanna*)

All the jurists admire the depth or the analysis of the case done by V. He has classified the sureties in seven categories which is in largest amongst jurists.² Aparārka has quoted the opinion of Vyasa who goes deeper in a case for the explanation of a document. If a document belongs

1 Sm C p 221

अनुमानं विदुहेतुस्तर्कश्चेति मनीषिणः ।

2 Sm C p 202

मानवो जायते पश्चात् सम्परित्यक्तवान्धव

पद्गुबन्धवजिरो मूक कुष्टी नग्न पिपासिनः ।

धुमुक्षितश्शत्रुगृहे भिक्षते भार्यया सह ।

ज्ञात्वा तन्नृतनी दीपान् ज्ञात्वा मृत्ये च सद्गुणान्

श्रेयस्करमिहामुनः सत्य साक्ष्ये वदेदतः ॥

3 Sm C p 347

लेख्येऽकृते च दिव्ये वा दानप्रत्ययदशने ।

गृहीतबन्धोपस्थाने ऋणिद्रव्यापणे तथा ॥

See Sternbach, JSAIL I 154

to one man is produced by another, the later has to explain his custody of it¹

The genuineness and education of a well-read person and a good person who was at the place of the event is sufficient in criminal case in the opinion of V². Contrary to this sound principle, Indian Courts following the British procedure are bringing untrue professionals and the courts opinions that the crime must be proved beyond doubt. The benefit of doubt is given to the criminal and ultimately the purpose of law is defeated in procedures.

Vyāsa has been quoted by Aparārka for analysing the causes responsible for the corruption amongst women scientifically³. V fully utilized in contextual psychological attachment⁴ of the criminals and litigants as contrary to Brhaspati who administered them the oath of vehicles and arms in the case of a Kṣatriya. Gold and deity in the case of a Brāhmana and the oath of the son, wife and their heads in the case of others⁵. Here Nārada⁶ differs from V.

Vyāsa is in favour of the expertised opinion in the matters of technical disputes. Here V has been quoted by Parāśaramādhaviya III p 42 and Vyavahāraprakāśa—p 23⁷. Moreover V lays a stress on skilful scrutiny⁸ of

1 Aparārka p 690 Sm C 66 Q Kane HDS III. 313

2 Sm C 175

शुभत्रियदत्त धर्मज्ञस्माली यत्रानुनूतवान् ।

प्रमाणमेकोऽपि भवेत् साहस्येषु विशेषतः ॥

3 Vyāsa in Aparārka, 108 Q Sternbach JSAIL. II p 131

4 Sm C. p 222

अपानुपाशपदान्मृता मत्यादयः (?)

5 Ibid

6 Ibid

प्रदंबालबलापेक्षमन्यम्बुमुहुतादिभिः ।

7 Kane HDS III. 284

8 Sm C. 66, V. Q by Aparārka p 690 Kane HDS III p 313

the documents which correspond with Brhaspati¹

The decree writing procedure of V is very scientific and leaves least scope for the accrual doubts. It should be written in confirmation with all dates, months and time together with a seal². V praises the education and thinks that the wealth earned out of the personal education does not belong to the co-precenary but constitutes the income of a person who has acquired it with his personal education³.

ETHICAL VALUES

(i) *Leniency* — V is a bit lenient in his legal approach and thinks it is the duty of the presiding officer (sabhya) not only to come to a reasonable conclusion but also to please them including the parties and the third party i.e. the

1 SBE Vol 33 p 307

2 Sm C p 129 which confirms with Brhaspati

शात मयेति लिखित दात्तासध्यक्षरैर्युतम् ।

अब्दमासतदर्धाहोरा राजमुद्राङ्कित तथा ।

अनेन विधिना लेख्य राजशासनक लिखेत् ।

Sm C p 132

लिखेज्जानपद लेख्य प्रसिद्धस्थानलेखक

राजवशक्रमयुत दर्पमासाधवासरे ।

Sm C p 134

ऋणिहस्त नामयुत साक्षिम्या पितृपूर्वकम् ।

and Sm C p 135

मयोभयाम्परिहितेनामुक्तेनामुकसूनुना ।

स्वहस्तयुक्त स्व नाम लेखकस्त्वन्तनो लिखेत्

3 Sm C p 636

विद्याप्राप्त शौर्यघन यच्च सौदामिक भवेत् ।

विभागकाले तत्तस्य नान्वेष्टव्य स्वरिक्यभि ॥

audience and the scribes¹ Vis a-vis Narada² who is stronger in his criminal procedure and punishments, V. is lenient³

(ii) *Fraud* —V declared that those who play fraud in the matter of cheating others directly with sweet words or exhibit themselves as good people with fraudulent actions or play fraud in their contracts with the help of their riches, must be punished according to their activities⁴

(iii) *Theft* —V injuncts severe punishment for the burglars particularly who break the houses with an intention of the theft of the wealth (Sandhi)⁵ It may be with the idea that he is sympathetic against looting of the wealth of helpless poor Brahmins with force. The wealth should be recovered and awarded back to the owner and thief should be severely punished with hanging till death

1 Sm C p 46

वर्षिप्रत्ययिनौ मभ्यान् लेखक प्रेक्षनाश्च य ।
घमवाच्यै रञ्जयति स मभ्यश्लाघ्यतामिवात् ॥

2 Sm C p 14 Q Narada

पग्नात्रेष्वाभिद्रोहो हस्तपादायुधादिभि ।
भग्नादिभिश्चोपघानो दण्डपाप्म्यमुच्यते ॥

3 ibid p 13 Q Vyāsa

भग्नादीनात् प्रक्षिपण मोहन च करादिना ।
आवेष्टन चाशुकार्यं दण्डपादप्यमुच्यते ॥

4 Sm C p 73b

स्त्रोपुमो वञ्चयन्तीह मङ्गलादेशवृतय ।
गृह्णान्छद्मना चाधमनार्यास्तर्वापलिङ्गिन ।
नैममाद्या मूर्खिना दण्ड्या दापानुरूपन ।
यथा ते नातिवर्तन्ते तिष्ठन्नि ममये तथा ॥

5 Sm C p 738

सन्धि मित्वाऽनेकविध घन प्राप्नोति वै गृहात् ।
प्रदाप्य स्वामिने सर्वं तीक्ष्णशूले निवेशयेत् ॥

(iv) *Sedition* —V is against in sedition and injuncts severe and several irritant punishments for those who take away or instigate to take away the horses and elephants of the king including the terrorists particularly if their intention is to kill helpless people ¹

(v) *Bribe* —V injuncts homelessness and forfeiture of the property of those who accept bribe in the courts defeating the ends of the justice and destroying the treasury of the king ² Such people, perhaps to V cause the economic harm of the country injustice to public to shake the social stability Here V agrees with the principles of Kautilya who seeks the economic stability together with social stability

(vi) *Honesty confidence assurance* —Three ingredients have been attributed to guarantor particularly in the money matters and the verse is attributed to Vyāsa who thinks these elements as the exclusive foundation for guarantee ³

(vii) *Bonafide* —V agrees with the bonafide intentions of an occupant of a land who had been occupying it since

1 Sm C p 723

ज्ञान्ना तु धानक मन्थगतहाय सवान्धवम् ।
हयाच्चित्रवप्रोपायैरुद्धे जनवरैर्नृप ।
वन्दिग्राहस्तया वासिकुजराणा च हारिण ।
प्रमह्य घातिनश्चैत्र शूलानारोपयेतरान् ॥

2 Sm C p 772

न्यायम्याने येऽविकृता गृहीत्वऽसर्वं विनिर्णयम्
कुर्वन्त्युक्तोचकान्ते तु राजद्रव्यविनाशका ।
उक्तोचजीविनो द्रव्यहीनान् हृत्वा विवासयेत् ॥

3 Sm C p 346 Also Sternbach JSAIL I 159 Hārīta's opinion corresponds with V p 347

अमये प्रत्यये दाने उपस्थानेऽर्थरसाने ।
पञ्चस्वेषु प्रकटपु ग्राह्यो हि प्रतिभूबुधं ॥

long¹ This principle has been accepted by all the jurists in one or the other way²

(viii) *Malafide* —V is against the malafide enjoyment of land of the children, women, Śrotriya and mortgage Similarly Brhaspati and Kātyāyana are against the enjoyment of such a land But Manu and Nārada allow its enjoyment³ It means ancient jurists followed the doctrine of non-greed (mā grdhah kaśyasviddhanam) but later jurists followed the doctrine of enjoyment particularly when it is neglected⁴

(ix) *Non-violence* —V is against the violence and injuncts severe punishments for a bad-character who does not pay off the dues and on the other hand tries to create non-violence due to his violent disposition⁵

(x) *Force* —In the matters of land acquisition, V is against the application of force in the above matters particularly when the contendor has a solid evidence to prove his landlordship It is immaterial whether the land has been inherited from the ancestors or gifted by his son⁶

1 Sm C p 161

मागमो दीर्घवालश्च विच्छेदोपरवोम्भित ।
प्रव्यथिसन्निधानश्च पञ्चाङ्गो भोग इत्येते ॥

2 For Digest of other jurists See ibid p 161

3 Sm C p 158

4 Ibid

सनग्भिभि वान्धर्वैर्वाभुक्त यत्स्वजनस्तथा ॥
भोगे तत्र न मिद्धिस्स्यात् भोगमन्यत्र कल्पयेत् ।

5 Sm C p 76

उत्पादयति यो हिंसा देय वा न प्रयच्छति ।
याचमानाय दोःशोल्यादाहृष्योऽमी नृपाजया ॥

6 Sm C p 171

आहर्त्वा याऽभियुक्तेन प्रमाणेन प्रमाधिना ।
भूमिस्ता तस्मुनात् प्राप्ता न हर्तव्या वदाचन ॥

(xi) *Rape* — Force in all this matters including rape of the prostitutes (who were thought to be Govt officials in Arthashastra), attracts punishment in the opinion of V¹

(xii) *Fearlessness* — For V, Court is not a place of fear or Cohesion, "You should be fearless if you are true but you should be ready to face the consequences if you are a cheat² is the principle of V. He injuncts the Kings for severe punishment if they are defeated (i.e. only indulged in useless litigation). He should worship the winner perhaps, to generate confidence and fearlessness in the mind of the true person

(xiii) *Open verdict* — V states that the defects of the witnesses of a party should be pointed out by the opponents in the open court by putting them down in writing and the witnesses should be called upon (by the judge) to refute them. If the witnesses admit (the faults pointed out) they do not deserve to be witnesses, if otherwise (if the faults are not admitted), they should be established by opponents with evidence (other than those of other witnesses) for if the defects of the witnesses of a party were allowed to be established by other witnesses to be cited by the opponent, there would result the faults of a never ending series (anavasthā) since the first party would then try to show the defects in the latter set of witnesses and this may have to be carried on *ad infinitum*³. The controversial sale of the commodities should be scrutinized in open public and the mala fide contendor should be punished double⁴

1 Sm C p 750

परोपद्वीगमने पञ्चासत्तुषाको दण्डः ।

प्रमह्य वेद्यागमने दण्डी दत्तवन्मृतः ॥

2 Ibid p 281

जित दण्डयेद्राजा जेतु पूजा प्रवचयेत्

3 Kane HDS III 341, Sm C III p 83

4 Sm C p 505

वादी चेनागित द्रव्यं माक्षिभिर्न विभावयेत्

दाप्य स्याद्द्रिगुण दण्डः श्रेता तद्द्रव्यमर्हति ॥

Evidence —V emphasise upon the qualifications of the witnesses as ritualists, true Brāhmins, young persons, family men, diligent and non-interested parties. But Manu exclude Brāhmins and lays stress on those knowing the intention of the issue (arthajñā). Later on there was an expansion of the doctrine. Vyāsa's intension was to search a person who could give evidence without attachment to a particular party and hence reach the truth of the case. This criterion of the witness has been widely expanded from purity from birth in Kātyāyana to non birth doctrine of vyāsa from intelligent witnesses of Nārada to detached witnesses and from Ksatriya, Vaisya and Śūdras of Manu who excludes Brāhmins in these disputes to the ritualists (may be Mimāmsakas who know the principles of jurisprudence) who are especially enlished by V. Moreover V includes the persons with sons perhaps to continue the legal liability of the witness to next generation who have to stand in the shoes of their father¹.

Ignorance —V has accepted ignorance as less liability vis a vis modern law where the doctrine 'ignorance of law is no excuse' is accepted. He has made the distinction between the 'enjoyed knowingly', ignored with the knowlege and ignorant. The legal liability of a person falling in these three different categories attracts different legal liabilities² particularly in deposits.

Desire —V has laid down the principle of "bilateral desire" in the case against women. Of course, if the sexual

1 Sm C p 174

धमजा पुत्रियो मौला कुतोनाम्म यवादिन
 श्रोतस्मात्क्रियायुक्ता विगतद्वेषमत्तरा ।
 श्रोत्रिया न पराधीना सूरयश्चाप्रवाग्मिन
 युवानस्माक्षिण कार्या ऋणादिपु विजानता ॥

2 Sm C 421

भक्षिते सोदय दाप्यम्मम दाप्य उपेशिते ।
 विन्विच्यून प्रदाप्यस्याद्द्रव्यमज्ञान नाग्निम् ॥

desire is only from the side of man, the punishment is full but if it is with the desire and consent of the woman, the punishment is half¹ V thinks that man is primarily responsible for the offences against woman. Saving women, he lays stress on the punishment of man which may be due to the aggressive lust and initiative.

Natural Calamity —V has accepted natural calamities (Dāiva) and the kings as defence in protecting the interests of the rich people²

Minimum Litigation —V is against dragging every issue in court of law and favours minimum litigation. In order to avoid undesirable controversies, he enjoins the clear signs of demarcation which could act as natural boundaries in the disputes arising out of land or common property. He includes the trees and canals which could stay longer to avoid any doubt in disputes³

Modernity —Notwithstanding the fact that V is a traditionalist some of his concepts are modern to cover the contemporary needs of the changing society which in his opinion cause conflicts in the Kali age. The remarriage of a widow, the better share to the elder son, slaughter of the cow, the acceptance of sister in law and Kamaṇḍalu⁴

Traditionalism —Like other jurists, V accepts the rebirth doctrine and thinks that everyone gets married in all the ages but only a particular person with pure activities in his previous births gets a good wife. He believes in the

1 Sm C p 746

गुप्ताया सद्ग्रहे दण्डो यथोक्तस्समुदाहृत ।
इच्छन्त्यामागताया तु गच्छन्तोऽघदम स्मृत ॥

2 Sm C p 322

दैवराजोपघाते तु दोषो न घटित कश्चित्

3. Sm C p 536

4. *ibid*, p 620

ऋदाया पुनश्चाह ज्येष्ठास गोबध तथा ।

कलौ पञ्च न कुर्वीत भ्रातृजाया कमण्डलुम् ॥

pure activities (Samskāra) of a number of births which generate goodness in a particular person

Importance to Govt Officials —V gives importance to Government Officials who are a part of the machinery of law for which king is exclusively responsible "How can the law and order subsist if there is no fear from the Government Officials particularly the Police ?" —is the gearing principle of V So he injuncts cohesion from the officials for the preservation of law and order (*Supra* Note 6)

Reasonability —In the issues where law has not been injuncted, V accepts reasonability based on both logic and convention It applies to various topics including evidence, sale, ascetics, and property etc

In his opinion, written evidence is not the only evidence because these are so expert scribes who forge documents like the original writing¹ Samvarta and Kātyāyana favour the written evidence vis a-vis Vyāsa Similarly V lays down a test of "Preservation of Land" If a protector of land enjoys it and the owner neglect it, let the protector enjoy it His doctrine is let the milk go to a person who protects the cow² The checking and tests of the fragile and transferable commodities should be done immediately lest the purpose of law is defeated³

1 Sm C p 148

लेख्यमालेख्यवत् केचित् लिखन्ति कुशला नराः ।
तस्मान्न लेख्यसामर्थ्यात् सिद्धिरैवान्त्रिकी मता ॥

2 Sm C p 155

उपेक्षिता यथा धेनुविना पालेन नश्यति ।
पर्यतोऽन्यैस्तथा भूमियुक्ता तेन तु हीयते

(The text should be तेन न हीयते)

3 Sm C p 517

चमनाष्टेष्टकामूत्रधान्यामवरसस्य तु ।
वसुकुप्यहिरण्याना सद्य एव परीक्षणम् ॥

There are no laws regarding the property and liabilities of an ascetic engaged in the sacrifices. If he dies with debt's V speaks in favour of the Pawnbroker and injuncts that both the fruit of the asceticism and Agnihotra shall go to the money-lender¹. This idea coincides with that of Kātyāyana².

The *test of effort* has been applied by V to award a person extra who has put his effort to recover the wealth of the ancestors mortgaged or put in the dead account. The coparcener who recovers such a wealth shall get an extra share³. V is a supporter of the self supporters who earn wealth without the involvement of ancestral property. In the opinion of V that is their exclusive earning which cannot be shared by other coparceners⁴. But if the investment of the ancestral property is involved and the heroism of a particular person is involved to earn the vehicles or war-investments, all the brothers get the equal share whereas the hero gets two shares⁵. Perhaps, some

1 Sm C p 376

तपस्वी चाग्निहोत्री च ऋणवान् म्रियते यदि ।
तपश्चैवाग्निहोत्रं च सर्वं तद्धनिनो भवेत् ॥

2 Sm C p 376 Kātyāyana (q v) उद्धरादिक्रमादाय

3 Sm C p 643

वृत्तेऽकृते वा विभागे रिक्त्यी यत्र प्रवर्तते ।
सामान्यं चेद्भावयति तत्र भागहरस्तु स ।
परापह्नुत विभाज्यघनं यो रिक्त्यी साधयति स
तत्र साधिते धने द्वयशी स्यादित्यर्थः ।

4 Sm C p 642

अनाश्रित्य पितृद्रव्यं स्वराक्त्याऽऽप्नोति यद्धनम् दायादेभ्यो न तद्घातः ।

5 Sm C p 640

साधारणं समाश्रित्य यत्किञ्चिद्वाहनायुधम् ।
श्रीर्पादिनाऽऽप्नोति घनं भ्रातरस्त्वत्र भागिनः ।
तस्य भागद्वयं देयं शेषास्तु ममभागिनः ॥

story of the epics might have been in the vision of V while making such a decision

Regarding in law of surety, V has a reasonable approach. Unless proved contrary, the liability of the sons ceases with the death of the father who stood surety for someone¹ "Why should the next generation drag the surety of their ancestors?" is the principle of V. But Kātyāyana is in favour of the continuity of surety². It appears that oldest Smṛtis including V did not hold sons liable to pay in debt of the surety money. But later on they were held responsible for not only the surety-money but all kinds of assets. Vyāsa's opinion is more reasonable than the rigidity of the later law.

Society — A cohesion in legal matters has been propounded by V from society including good friends and relatives besides the fear from the king (*Supra*). It might have come into existence due to a fear of solitude and excommunication. V gives preference to good social relations to the strenuous legal relations. "There is no harm" in his opinion "if the near and dear enjoy your wealth"³. V a follower of caste-system, favours the udīcya Brāhmins vis a-vis a general Brāhmin for the post of Purohita provided he is well-read, non-greedy and true. But Nārada and Yājñavalkya lay emphasis on a qualified person only⁴.

1 Sm C p 352

विप्रत्यये लेख्यदिव्यदशने चावृते मति ।

ऋण दाप्या प्रतिभुवः पुत्र तेषा न दापयेत् ॥

2 Sm C p 303 Also details Sternbach, JSAIL I 162 63
fn 19

3 Sm C p 157

सुहृदिमर्बान्धवैर्वापि न तद्भोगेन हीयते ।

4 Sm C p 32

राजा पुरोहितं कुर्यादुदीच्य ब्राह्मणं हितम् ।

श्रुताऽथ्यनसम्पन्नमनुग्ध सत्यवादिनम् ॥

A strong follower of the *Joint Hindu Family*, he professes the joint family till the brothers of the elder coparceners are living¹ He believes in the *purity of the women* and injunctions to avoid the reasons which are prone to their being attached to others viz sitting at the door of the house watching the other men from the windows, to talk irrelevantly and to laugh for nothing² It is the legal responsibility of the sons to *protect* their mother in the oldage³ But he believes in their independent *Stridhana* which can be preserved or consumed by them at their sweet will⁴

Like mothers legal protection and marriage of the sisters is the liability of the sons Although they cannot inherit the ancestral property but they must be married in a dignified way (according to the custom of the family . *Yathāvidhi*) by the elder brothers⁵

Regarding the forms of marriage V thinks that the best form of marriage is *Brāhma-vivāha* It is known in all the *Sūtras* and *Smrtis* including V Although *Rāksasa* or *Paśāca* form of marriage was prohibited by law because capture was considered as a crime resulting in Capital

1 Sm C 606

भ्रातृणा जीवतो पित्रोस्सहवामो विधीयते ।

2 Sm C 585

द्वारोपवेशनं नित्यं गवाक्षावेक्षणं तथा ।

अमत्प्रलापो हास्यं च दूषणं कुलयोपिताम् ॥

3 Sternbach, L JSAIL II 159 Q Vyāsa

4 Sm C p 653 द्विमाहृत्य पणो दायं स्त्रियं देयो धनस्य च and
Sm C p 654

यच्च भर्त्राग्निं दत्तं सा यथाकाममश्नुयात्

5 Sm C p 627

असम्भृतास्तु ये तत्र पैतृकादेव ते घनात् ।

मस्त्रायान् भ्रातृभिर्ज्येष्ठैः कन्यकाश्च यथाविधि ॥

6 Manu VII 323 , Yāj II 282 , Brh XXII 12 etc

Punishment¹ However, according to Vyasa quoted in Vivādaratnākara p 138), the fine for the stealing a women amounted to 104 Kārṣāpanas which means V gives a bit relaxation in the law to validate it after the payment of penalty

Concessions —Like other Smṛtikāras and the Arthaśāstra, V is lenient for a few people and grants a few concessions on humanitarian ground This consists of the weaker section of society, detached person and psychically disabled persons viz a sick person, engaged in sacrifices, mad, seeker or Dharma, addict, austere, and donor V injuncts not to drag these people in litigation² Hārta vis a-vis Vyāsa gives these concessions in accordance with Time and Space³ The statute of limitation also applies to all these categories⁴ These people are absolutely unsuitable for sureties⁵ For the sick, V injuncts half the punishment if he is regretful and promises not to repeat the offence⁶ But Manu and Kautilya do not grant such concessions and believe in the punishment on the basis of the merit of the case and crime

Animal Protection —V not only favours the law and order in society but also favours the protection of the animals particularly the horse A person who cuts the feet of the horse, deserves the cutting of half of his foot with sharp instrument⁶

1 Sm C p 75

रागी धियक्षुस्मत्तो धर्मार्थी व्यसनी व्रती ।
दानो मुखो नाभियोग्यो नासेध्यो नाह्वयेच्च तम् ॥

2 ibid. (q v)

3 Sternbach, I 325 on Yāj II 24 (Vyāsa quoted in Dharmakośa)

4 ibid I pp 173-174

5 Sm C p 297

व्याधना पीडिता यन्तु य वरिचदरि नाम्बन्ति ।
नेत्रमया पुन कायं ब्रूयात्तन्वाधंको दम ॥

6 Sm C p 739

अबापहृणे पादो कटिं चित्वा प्रनाम्बते ।
यन्तुत्तुं स्वधंसाद नीहणान्नेण कठयेत् ॥

Responsibility —V injuncts the responsibility of a person particularly in the cases of pledge. If a pledge is destroyed or spoiled due to the fault of the pledger it is his duty to restitute the depreciation and the king can enforce it¹. Notwithstanding the interest of the pledgor, he specifies the time limit for the pledgee as well. When the gold becomes double the cost due to interest or when the specific time is over, the pledge becomes the property of the pledgee subject to an extension of two weeks². After the lapse of time, the pledgor shall have to purchase it on the payment of cash etc³. But if a pledgee conceals the pledge on the basis of force and cohesion, it should be given back with the testification by the witnesses⁴.

1 Sm C p 328

गृहीतृदोषान्पष्टश्चेद्द्वघो हेमादिको भवेत् ।

ऋणसलामसशोध्यतन्मूल्यदापयेदनी ॥

For the law of pledge and V Quoted Sternbach JSAIL I 74, 111, 118, 129, 141, 143

2 Sm C p 330

हिरण्ये द्विगुणीभूते पूर्णे काले कृतावधौ ।

बन्धकस्य धनी स्वामी द्विमप्लाहप्रतीक्ष्यतु ॥

3 Sm C p 330

गोप्याधिद्विगुणादूर्ध्वं मोचयेदधमर्षक ॥

अतोऽन्नराधनदत्त्वाऋणीबन्धकमाप्नुयात् ॥

4 Sm C p 421

निक्षेपनिहृते यस्तु नरो बन्धुबलाग्बित ।

माक्षिभिर्वाऽथदिव्येन विभाव्यप्रतिदाप्यते ॥

"PURĀNIC SARASVATI'S ROLE IN NATIONAL
INTEGRATION"

Dr Raghunath Airl

The river Sarasvatī had been deified in the Vedic period but it was in the Brāhmanas that the deified river (i.e. the river goddess) came to be identified with the goddess of Speech. Since then goddess Sarasvatī is seen mainly in two forms—goddess of speech and learning and a river-goddess. But these two forms are essentially of one goddess because we see many a time that the goddess in her river form is also mentioned as the goddess of Learning and Knowledge who is both transcendent and immanent. A few examples are given here, Ambuvīci, at the instance of the sage Vasīṣṭha, took a bath in the Sarasvatī at Sārasvata-tīrtha. As a result of it, he became possessed of speech though he was mute at birth. He then eulogised the river goddess. In this Ambuvīci stotra,² it is in fact the goddess of knowledge who is eulogised and is identified here with Absolute Brahman and said to be pervading the whole universe. Again in the Gayā Māhātmya³, the river-goddess, i.e. the deified river Sarasvatī, is spoken of as a goddess of an abstract character. Again in the Brahma Purāna account of Puruṣas and Sarasvatī⁴, Sarasvatī has been called as deva-nadī

-
- 1 Concept of Sarasvatī Raghunath Airl, Munshi Ram Manohar Lal, 1977, pp 113-19
 - 2 SKP 67 46, 22-23
 - 3 Vjyu P (109, 21), Gayā Mahātmya occurs in many other Purāṇas also
 - 4 Brahma P Adh 101, 2, 4, 11

as well as vāgīśā Vādava-fire account of the Skanda Purāna regards the river goddess as sruti-lakṣnā, In the Sarasvatā-tīrtha account of the Padma-Purāna², river goddess Sarasvatī and Vāgdevī Sarasvatī are identical. Both are the forms of one goddess. The accounts of the transformation of the celestial goddess into a river goddess also show that Vāgdevī Sarasvatī and the river-goddess are identical with one another. In this context we see that at Puṣkara all the devas eulogise the difficult feat of the river goddess and equate her with Dhṛti, Matī, Lakṣmī, Medhā, Śraddhā, Buddhi, Trayī-vidya, yajña-vidyā etc.³ In the phala-śloka of the accounts of the Sarasvatī river, the author does not forget her aspect of the goddess of learning. At the end of the account of the course of Viśvāmitra to Sarasvatī which was reversed by Vasistha, we read that whosoever reads or listens to this account, his intellect sharpens by the grace of the goddess Sarasvatī.

Sarasvatī is one of those few godheads who find a respectable place in all the three major sects of the Hindus—the Vaiṣṇavas, the Śaivas and the Śāktas. The Vaiṣṇavas view Sarasvatī as a constituent of the five-fold Prakṛti related to Kṛṣṇa, an absolute Brahman. Kṛṣṇa gave Sarasvatī to Viṣṇu as his wife⁴. Sarasvatī is directed by Kṛṣṇa to go to Nārāyaṇa. Sarasvatī came to be worshipped by the learned by the grace of Kṛṣṇa.⁵ Sarasvatī has also been conceived as the daughter of Viṣṇu.⁶ At another place Sarasvatī is the Śakti of Viṣṇu and her worship is enjoined. Gadā in the hand of Viṣṇu is none else

1 Skanda P 7, 3² 22

2 Padma P 5, 22, 176-194

3 Skanda P 5, 27, 115f

4 Brahmavaivarta P 2, 1-7

5 BvP, 2, 7, 109-111

6 Sk P 7, 33, 96

7 Garuda P, Pūrvakhanda 7, 7-11

by Sarasvatī, Lakṣmī, Dhṛtī etc She is also taken as the tongue of Viṣṇu While Sāvitrī and Vedaśāstras are harboured in the person of Sarasvatī Sarasvatī herself is stationed on the tongue of Lord Kṛṣṇa¹ When Vamana assumed the cosmic form Satya became his speech and Devī-Sarasvatī became his tongue² Elsewhere Viṣṇu holds Sarasvatī in his mouth³ In another text it is mentioned that Sarasvatī was born from the mouth of Lord Kṛṣṇa⁴, where as Savitrī was born from his tongue Elsewhere it is said that Sarasvatī came out of the mouth of Lord Kṛṣṇa as bifurcated—one part became the wife of Brahmā and the other that of Nārāyaṇa Viṣṇu⁵

Sarasvatī and Lakṣmī are closely related to each other In the Brahmāṇḍa P both are said to be born together from the eyes of Ādī-śaktī i e Lalitā⁶ Both are associated with Lord Viṣṇu⁷ Nārada noticed that both of them flank Lord Viṣṇu in Vaiṅkuṅṭha as his wives⁸

Śiva (Rudra) was produced alongwith Sarasvatī (Trayī) by Mahākālī, the tāmasikā form of the great goddess Mahā-lakṣmī⁹ Out of the three eggs produced by Mahālakṣmī, Girā (i e Sarasvatī) and Śiva were born from one egg¹⁰ In

1 BvP 2, 34, 65

2 Matsya P 246 57, Satyam tasyābhavad Vāṅī jihvadevī Sarasvatī

3 Br P 122, 71 bibhrat Sarasvatīm vaktre

4 BvP 1, 3, 54

5 Ibid 1 4, 1

6 Bd P 4, 39, 7 आदिश्रीनयनोत्पन्ने ते उभे भारतीश्रियो

7 BvP 4, 4, 58

8 Bṛhaddharma P, Mūdhyanika khaṇḍa, 14

9 Mārkaṇḍeya P, Devī Mūhātmya, Prādhānika Rahasya, Vs 20-22

10 Bd P 4, 40, ff

another text, Sarasvatī, the goddess of speech is said to have been born from Śiva alongwith many other goddesses who practise austerity² Sarasvatī worshipped Śiva (in the Linga form)³ All gods were provided with Śiva-lingas for worship according to their ranks at the command of Brahmā by Viśvakarmā Sarasvatī who had spring from the tongue (vāgbhava) also worshipped Śiva linga erected with 'ratna' (jewels)³ Sarasvatī's worship is enjoined in the context of the worship of Śiva⁴ Sarasvatī carries Śaivite attributes on her person such as digit of the moon, trident etc N H Bhattacharya⁵ points out the reason of Śiva's association with Sarasvatī because of the urge of her worshipper to bind austerity (vratitva) of Śiva with her person while Brahma's wisdom (jñāna) and Viṣṇu's prosperity (aisvasya) were already bound around her person However, Sarasvatī's association with Śiva (Rudra) may be traced back to the Rgveda where the Maruts, sons of Rudra are associated with her⁶

Sarasvatī is also associated with Śiva's offspring, Kumāra and Ganesa At the birth of Kumāra when all Gods came to bless the child, Sarasvatī too came and presented to Skanda a great Vinā of shrilling voice⁷ At the birth of Ganesa too Sarasvatī blessed the child with the power of composing poetry like her along with memory (smṛti) the power of grasping knowledge (dhāranā sakti) and the power of discarding good and evil (vivecanā sakti) so that he may excel all⁸ A pen (a token of learning) was gifted by Sarasvatī

1 Brahmanda P 2, 26, 44 f

2 Linga P Purva, 74, 9

3 Ibid, 74, 1

4 Ibid, utara, 27, 54, also of Pūrva, 85, 201

5 K B Pathak Comm Vol, p 49

6 Rgveda 5, 60, 5

7 Vayu P 72, 45, Bd P 3, 10, 47 Mahāvinā mahāśvanā

8 BvP 3, 10, 26

to Ganesa in the context of the story of the rebirth of Gajanana¹ At the coronation of Ganeśa as commander of the army (senani), Sarasvatī (Bhārati) offered a most beautiful and precious garland of jewels to him²

Sarasvatī is associated with Mahādevī also in the Puranic texts which are tantric in nature These texts present her as a mother-goddess,³ yet she is often associated with her established spheres of speech, intellect and knowledge⁴ Sarasvatī helped great goddess Lalitādevī alongwith other mother goddesses in her encounter against Bhaṇḍasura⁵ Alongwith other deities Sarasvatī attends upon the great-goddess with devotion⁶ Again with Rama and Gaurī Sarasvatī worships Lalitā, who is stationed at Kañchi in the form of Kamakṣī⁷ She is even mentioned as Her whisk-bearer⁸ The great-goddess is said to be the cause of the manifestation of Sarasvatī⁹ Alongwith Mahākālī she is referred to as one of the Varna saktis who contain in themselves all types of success¹⁰ Sarasvatī is said to be one of the forms of Candikā and that of the Devi¹¹ At many places we find that Sarasvatī has been identified with the great Goddess and in the eulogies

-
- 1 Brhaddharma P, Madhyama khaṇḍa, ch 20, Hazra Study of Upa-puraṇas, Vol 1 p 427
 - 2 BvP 3, 17, 13
 - 3 Bd P 4, 7, 72
 - 4 Cf her epithets 'gīra -Bd P 4, 40, 7, 'Vani —ibid 5, 39, 67, 'Vāntīsvarī'—ibid, 4, 39, 74
 - 5 Bd P 4, 19, 70-73
 - 6 Ibid, 4, 36, 19
 - 7 Ibid, 4, 38, 14
 - 8 Ibid, 4 39, 70
 - 9 Ibid, 4 39, 71, 74, 4, 40, 7, 8
 - 10 Ibid 4, 44, 57
 - 11 Mark P 91, 21, Vn P 19, 35, Linga P (Pūrva) 103, 6, (uttara) 27, 210

of Mahādevī, 'Śarasvatī' is mentioned as one of her names¹ Having found that Ghora had oppressed all gods and was about to kill all female deities, Śiva eulogised the great Goddess² In this hymn Devī is identified with Sarasvatī and also with Brāhmī, Kumārī, Varāhī, and Vaiṣṇavī In a eulogy of Devī by Nārada, the great Goddess having originated from Rudra creates and protects Brahmā, Viṣṇu and Śiva and is known by names such as Gaurī, Durgā, Lakṣmī, Sarasvatī, Savitrī, Gayatrī, etc.³

Sarasvatī is thus, represented in different ways by the Vaiṣṇavas, Śaivas and Śāktas She is in fact a centripetal force, where all the Hindu sects converge Her concept is though viewed differently by each sect, yet her basic image is essentially the same She is the divine speech or a goddess disbursing wisdom and knowledge of different arts

Sarasvatī in the Purānas is mentioned at different places to have a few vāhanas for her on different occasions An elephant⁴, a horse⁵ and a goose⁶ (hamsa) are amongst her

-
- 1 Devī P ch 17, also see R C Hazra, Studies in the Upa Purānas, Vol II, p 44
 - 2 Devī P ch 16
 - 3 Anand Swarup Gupta (Conception of Sarasvatī in the Purānas, Purāna Vol IV Pt I p 83) asserts that there is no direct mention of the Vāhanas of Sarasvatī in the Purānas But this is not correct
 - 4 Vāmana P ch 53 Marriage party of Śiva (comprising hosts of ganas', gods headed by Agnī, Viṣṇu & Brahmā) is described as marching in a procession At that time both Yamuna (seated on a tortoise) and Sarasvatī, the best amongst rivers (seated on an elephant) took white flywhisks in their hands and began to waive them around Śiva Hamsa kundendu-sam kasanī bālavya-jenam uttamam/Sarasvatī saricchresthā gajarūḍha samādadhe (verse 12)
 - 5 Bhavīsyā P, Pratisarga Parva, 4 3, 44
 - 6 Matsya P 260, 40

mounts She is mentioned as 'seated on a lotus'¹ Her royal seat is bedecked by jewels² Since Brāhmī and Brahmānī³ are but other names of Sarasvatī, the goose can thus be taken as a mount of Sarasvatī The mayūra' (pea cock) has nowhere been mentioned as a 'vāhana' of Sarasvatī in the Purānas. Even in the 'Pratimā-Lakṣana contexts of Purānas, peacock⁴

1 Garuda P Pūrva-khanda 7, 11

2 BvP 1, 3, 63 mentions 'ratna sīmhāsana' as the seat of Sarasvatī

3 Cf T A G Rao, p 383, Vol], Part (II) SK P 6, 46, 28 also identifies Sarasvatī with Brahmānī, Kṛṣṇa Mani Tripathi quotes Varaha P Brāhmī hamsa samārūdhā sarva bhūṣanabhūṣitā

4A Tantra-sāra Kṛṣṇānanda, Vanga Press Ed p 204

Why 'hansa' has been selected as the 'vāhana' of Sarasvatī? It is a matter to be discussed The Aśvins, the Maruts, Soma and Indra are Associated with 'hansa' in the Ṛgveda (The Goose in Indian Literature & Art, p 12) Sarasvatī never came closer to 'hansa' in the Vedic Litt In later period when Sarasvatī appeared in the form of lakes at many places. These lakes which had stagnant waters abounded in lotus-plants, the favourite haunt of the hamsas' In the 'mangatacharana' of Naigamakāṇḍa, Nirukta's commentator Durgācārya refers to the close association of the 'hamsa' & lotus The bird pounds the plant and kneads it with its beak The 'hamsa' symbolically represents many qualities of the goddess Sarasvatī, the Speech Divine The high soaring ideas inspired by the goddess have their correspondence in the far flights of the bird 'Hamsa' has melodious voice Its association with Sarasvatī, the goddess of music was thus natural Hamsa is said to be possessed of nīra-kṣtra viveka' (the quality of separating milk from water out of their mixture) Pancatantra, kathāmukha, vs 10 It corresponds to 'śubhīśubha-prāptiparihāra' (attaining good and forsaking evil)—the very purpose of learning, whose embodiment is goddess Sarasvatī

is not associated with the image of Sarasvatī. Her popular 'vāhana' goose visits almost all lakes of India in winter. The devotees of Sarasvatī show a reverence to this bird. The idea that Sarasvatī rides a goose also helped prevent the hunting of this beautiful bird. This idea also helped create the feeling of the presence of the goddess wherever this bird resides.¹ Her omnipresence thus created a sense of unity and brotherhood amongst her devotees.

The 'phala-mantras' of the 'stotras' of the goddess Sarasvatī in the Purānas lead us to think that her worship was popular amongst different shades of people connected with creative art. She was worshipped alike by pen-men and poets, by singers and dancers, by artisans and architects. Her worship on certain occasions³ and sometimes at certain places⁴ of learning was thus helpful in unifying the different classes of Hindu society.

-
- 1 P. K. Gode, p. 150A. Vol. IX, 1941, p. 133 ff. Hamsavāhana and Mayūra-Vāhanā. Sarasvatī comes to the conclusion that 'owing to the Digambar influence the Hamsavāhanā Sarasvatī of the Brahmanical pantheon has been substituted by the Mayūra vāhanā Sarasvatī at a late stage of Brahmanical iconography'.
 - 2 For her intimate relationship with 'hamsa', Sarasvatī appeared in the form of a hamsa at Bhedagiri (mod. Budebrar), Rājataranginī, Stein's Trans. Vol. II pp. 273-79.
 - 3 Skanda P. 6, 46, 22-23, Mār P. 23, 30-47, D. Bhā. P. 9, 5 (=BvP 2, 5), Varāha P. Ch. 91.
 - 4 Magha śukla Pañcamī. D. Bhā. P. 9, 4, 10 ff. (=BvP 2, 4, 11), SKP 7, 41, 8 enjoins 9th day of the bright half of the month of Āṣvina, Agam Sk. P. 5, 46, 37 states that the goddess Sarasvatī is to be worshipped on 'aṣṭamī' and 'Caturdaśī' of every fortnight.

On the banks of the river Sarasvatī we notice a number of 'tirthas'¹ Some are situated in the sub-mountainous region of the Himalayas At plaksa prasaravana², to be located somewhere in Nāhana, Himachala-pradesa, an 'avabhṛtha' bath was prescribed The 'sapta-sārasvata'³ tirtha' and 'Kapālamocana tirtha'⁴ are quite famous amongst them In the plains we have 'sthānu tirtha'⁵ in Kurukṣetra, Puṣkara in Rajasthan and Prabhāsa⁶ in Gujrat This concept of the river-goddess again leads to the integration of the Sārasvatas, i.e. the people living in the region of the river Sarasvatī Frequent visits of the devotees to these 'tirthas', their intermingling at these places of worship after having traversed long distances—would have gone a long way to integrate emotionally, the ancient Indian Society The gathering of the people on certain 'Sārasvata-utsavas' and certain 'Sarasvata-vratas'⁷ unified them culturally

The Sarasvatī is sacred to the people like many other

1 Sk P 6, 46, 17 ff

2 Vāmana P 22, B, 23, 32, 5, SKP 7, 35, 21, Kūrma P 36, 27, Bd P Śrāddhakalpa 13, 169 Also see Mbh 3, 90, 4, 129, 14, 21

3 Padma P 1 3 f

4 Vamana P 129, 6, ff

5 Vāmana P 40, 4 Śiva worshipped Sarasvatī having installed her in 'linga' form Sthāpayāmasa Deveśo lingākārām Sarasvatīm

6 SKP 7, 34, 32 f

7 D Bhā P 9, 4, 33—tasyām (magha-sukla-pañcamyam) pūrvānhe kāryyah Sārasvatotsavaḥ Padma P 5, 22, 186 & Matsya P 66, 11 ff—pañcamyām pratipakṣam ca pūjayed Brahma-vāsīnīm

8 Padma P 5, 20, 61 f, 22, 180, Matsya P 66, 5, 101, 17 f, Viṣṇu Dharmo P 3 164

rivers of India¹ A bath in the Sarasvatī and giving alms thereafter are as sacred as they are in the case of the Gaṅgā and the Narmadā² Though the union of 'pascīma-vāhinī' (flowing towards the west) Sarasvatī and the 'pūrva vahinī' (flowing towards the east) Gaṅgā is not a geographic truth, yet an idea of Ganga-Sarasvatī confluence³ was postulated in order to restore the importance of Sarasvatī which it lost because of its non-perennial flow⁴ In sacredness she is also said to be the highest of all rivers⁵ Sarasvatī's relationship with other rivers of the land helped integrate the people living in the regions watered by these rivers A broader concept of 'Sarva nadyah Sārasvatyah' (all rivers are Sarasvatīs) undoubtedly led to imbibing the spirit of unity and oneness amongst people of all quarters of our country

1 SKP 7, 204 , Kūrma P 2, 32, 22 , Mār P 6, 36 , Agni P 15, 17

2 Kūrma P 38, 31 , Sarasvatyām ca Gangāyām narmadā-
vām Yudhiṣṭhira/

3 Pd P 5 27, 105 , Agni P 15, 17 , Br P 101, 17 ,
1026 ff , 135, 19 f etc

4 Br P 135, 19 , Gangā sangatā-bhadre yadā tvam
lokapāvanī/

Tadā punar vapus te syāt pavitrani susobhane//

5 SK P 7, 204, 18 Satyam eva mayā devī jāhnavī sīrsa
dhrtā/

yāh kāścit sarito loke tāsām punya Sarasvatī//

SYNTHETISM IN THE COSMOLOGY OF VIṢṆU-PURĀNA

Dr Baldev Raj Sharma

In the integration of different cultural strands, thought traditions and in giving dynamism to the society, no bigger role is played by any society of the world history and literature as that of the Purāṇas. Professor Hazra's remarks 'the Purāṇas make clear to us that Hindu society in ancient India, unlike that of the present day, was a living one with great vital force, which could mould itself according to circumstances and absorb easily and without much ado not only numerous native tribes scattered all over the country, but also hordes of casteless foreigners who poured into this land during the few centuries preceding and following Christian era,'¹ are quite pertinent in this connection.

The Purāṇas are conspicuous of their five characteristics (i) 'Sarga' the creation, (ii) 'Pratisarga,' the periodic creation or renovation, (iii) 'Vamśa,' the history of gods seers and heroes who play important role in creation, (iv) 'Manvantara' the periods of different Manus and (v) 'Vamsānucarita', the genealogy of kings.² These five characteristics appropriate fully well on the Purāṇas like Brahma, Padma, Viṣṇu, Vāyu, Mārkaṇḍeya, Kūrma, Varāha, Matsya and Bhāgavata and partially on others.

1 The Cultural Heritage of India, Vol II, Rama Krishna Mission, Calcutta, 1962 p 266

2 Viṣṇu Purāṇa III 6 25

Out of these five characteristics, the 'Sarga' and the 'Pratisarga' form the cosmological part of the Purānas. The cosmological description of Viṣṇu Purāna is very comprehensive and is almost representative of all the Purānas in this regard.

'Sarga'³ of the Viṣṇu and other Puraṇas, is the creation of basic ingredients. Avyakta (Pradhāna), Puruṣa, Kāla, Vyakta (manifestation), Mahattattva ahaṁkāra (sātvika, Rajas, Tāmas) manas, ten senses of knowledge and action, five Tanmātrās and five elements which have a life equal to the life of Brahmā i.e. 100 divine years and thereafter they along with Brahma, vanish into Ultimate Reality, Vāsudeva or Viṣṇu. This is known as Mahāpralaya or Prākṛta Pralaya which lasts for the duration equal to the span of life time of Brahmā. Subsequently a new creation takes place under the supervision of a new Brahmā.²

A divine year of Brahmā consists of 360 divine days. Each divine day is known as a kalpa. A kalpa endures till a set of four yugas viz, a Mahāyuga goes by one thousand times. To see details

i) Kali	— 4,32,000	human years
ii) Dvāpara	— 8,64,000	” ”
iii, Treta	—12,96,000	” ”
iv) Kṛta or Sat	—17,28,000	” ”
<hr/>		
Caturyuga	43,20,000	” ”
or	12,000	divine years
Mahāyuga	or	43 20 000 × 1000
Kalpa or Divine day	=	43 20 000 × 1000
or		
Day of Brahma	=	43 20,000,000 human years ³

1. Viṣṇu P. I. 2. 16-17, 33-50

2. Ibid. I. 3. 23-28

3. Ibid. I. 3. 9-22

'Pratisarga,' is the creation which rises with the dawn of the day of Brahmā and vanishes into waters with the dusk of Brahmā's night Brahmā awakens at the dawn and creates the three worlds, Bhū (Earth), Bhuvah (the atmosphere) and Svah (the heaven) and their things and beings ¹

'Sarga' viz, the creation account of Viṣṇu Purāna opens with the eulogy of Viṣṇu or Vāsudeva who is the highest deity of adoration of Vaiṣṇava Religion and Ultimate Reality of the whole creation, The eulogy not only sketches him exactly like the Brahman of the Upaniṣads but also concludes Him with the name or term 'Brahman' ²

The creation is said to be the sportive act of this Reality ³ By His sport (Līla) Viṣṇu is said to have become fourfold as, (i) Avyakta or Pradhāna the primeval germ of creation, (ii) Puruṣa, the soul, (iii) Kāla, the enjoining and disjoining agency of entities or accelerating and de-accelerating agency of change ⁴ The Ultimate Reality as Kāla unites Avyakta and Puruṣa and then there is a successive creation or evolution of Mattattva, Ahamkāra (of three types, manas, ten sen es, tanmātras and Pañcabhutas The conglomeration of all these go to form a big egg (Anḍa), the innermost of which is the earth surrounded by seven successive outer layers of water, fire, air, sky, ahamkāra, Mahattattva and Pradhana, each one of which is 10 times larger than the previous one This big egg is said to comprise in its sway all the fourteen worlds gods beings, creatures and vegetation ⁵

The worlds so formed in the beginning of the context are spoken of as illusion, ⁶ as apparent form ⁷ in the mid, and

1 Viṣṇu P I 2 63 65, I 3 23-25

2 Ibid I 2 1-13

3 Ibid I 2 12

4 Ibid I 2 16-17

5 Ibid I 2 24 60

6 Ibid I 2 6

7 Ibid, I 2 27-32

towards the end of the context, as real form of Viṣṇu¹

It is further said that Vasudeva permeates this big egg as Brahmā and fabricates its multitude of things and beings by making 'rajoguna' as His instrumental agency. By assuming sattvaguna, He sustains the universe and becomes Viṣṇu, by assuming the 'tamoguna', He becomes Rudra and reduces the three worlds i.e. 'Bhū', 'Bhuvah' and 'Svah' and their creatures and things to waters and sleeps Himself there-in as Narāyana. After sleeping there for a Kalpa-night, He again awakens and creates further the three worlds and their creatures². The periodic cycle of creation (Kālpika Sarga) and dissolution goes till the life span of Brahmā, When 100 divine years thus come to close, the whole creation along with their basic ingredients and all the 14 worlds vanish into Viṣṇu Vāsudeva. This is known as a Mahā-pralaya or Prākṛta-pralaya. This Pralaya continues for the long duration of divine years and subsequently a new Brahmā emerges to supervise the new creation on the basis of jīvas' Samsakāras which could not be washed away in the previous creation³.

The description of Mahāpralaya or Prākṛta Pralaya of the context exactly resembles the one depicted in the Nāsa-diya Sūkta of Rgveda. It is said there was neither day nor night, neither earth nor sky, neither darkness nor light nor anything else there.

There was one Prādhānika-Purusa-Brahmā' which was beyond the scope of senses and intellect and which in its Absolute Essential Nature (Upādhi-Rahita-Svarūpa) transcends the Avyakta (Pradhāna⁴, Purusa Kāla and Vyakta (manifestations). They are the subsequent & manifestations of the transcendental Reality⁴.

1 Viṣṇu P I 2 70

2 Ibid I 2 61-65, I 3 23 25

3 Ibid I 3 26-28

4 Ibid I 2 23

In the above description of the nature of Viṣṇu Vāsudeva and of the nature and process of creation we find the synthesis of so many traditions Upaniṣads Sāmkhya, Vaiṣṇavism, Advaita Vada, Bhedābhedavāda and Viśiṣṭhādvaitavāda and so on

- (i) The nature of Vāsudeva Viṣṇu is exactly in line with the nature of Brahman of the Upaniṣads This way the cosmology of Viṣṇu Purāna has synthesised Lord Viṣṇu, the highest-deity of adoration of the Vaiṣṇava-religion with that of the Ultimate Reality Brahman of the Upaniṣads
- (ii) When the Cosmology of Viṣṇu Purāna brands world in one passage as illusion and Vasudeva, the Reality as pure knowledge and in an other passage while describing the Mahāpralaya describes the dissolution of 'Pradhāna', 'Purusa' 'Vyakta' and 'Kāla' without having any trace of their independent entity, it seems to favour for a non-dualistic view of the Reality
- (iii) But after having described Vāsudeva on the lines of Brahman of the Upaniṣads, Viṣṇu-Purāna, when describes towards the end of the cosmological description that world is reality in the form of Viṣṇu, it seems to agree with the view of Bhedabhedavāda, which accepts non-duality of Reality before creation and duality after creation
- (iv) The typical and crafty description of Mahāpralaya denying all dualities and pluralities of the world but for one known as 'Prādhānika Brahma-Puṁin', in the eyes of an ancient commentator of the Purāna, sides with the Viśiṣṭhādvaita vāda, which conceives the ultimate Reality as one whole which consists of the inter-related and inter-dependent subordinate

elements as Brahman Pradhāna (matter) and Purusa (Jīva) *

This pithy description of the Ultimate Reality and Pralaya expresses a loose synthesis of the three schism of Vedānta in the Vaiṣṇavism of Viṣṇu Purāna

The Cosmology of the Viṣṇu Purāna synthesises Upaniṣadic Brahman with the process of evolution of Sāṃkhya-creation. It was done because the propounder of the cosmology of Viṣṇu Purāna did not see a better cause than the one propounded in the Upaniṣads. Because the attributeless Upaniṣadic Brahman happened to be beyond the flight of self-quashing reasoning. He also could not find an intellectually more appealing process of evolution than the one propounded in the Sāṃkhya. He thus shore off the much confusing and variegated Upaniṣadic processes of creation from the Upaniṣadic Brahman and glued it with the process of evolution of Sāṃkhya after depriving the Prakṛti of its independent character and Purusa of his indifference in their nature system. In this gluing the Upaniṣadic Brahman had also to give up its characteristic of neutrality and had to undergo the masculinity of Viṣṇu. The Purusa and Prakṛti both now in the new fold come under the sway of Kāla who brought them close for the sake of evolution and held them apart at dissolution.

*Kāla in the cosmology of the Viṣṇu Purāna rather, enjoys a better status. In the Sāṃkhya, it is not considered an independent entity but it is a dependent phenomenon of change of things and only inferred in relation to them. But in Viṣṇu Purāna, Kāla has an independent existence. Its status is even superior to Purusa and Prakṛti and he is responsible in bringing them together and effecting the change. The evolutionary or involutinal changes, all are due to Kāla. But in spite of this status, Kāla does not seem to fit well in the scheme of

* Wilson H H, *Viṣṇu Purāna, A System of Hindu Mythology and Tradition*, Delhi, 1980 pt I p 17 F Note no 16

cosmology of the Viṣṇu Purāna for its role appears redundant before the sportive act (Līla) of Viṣṇu. For the 'Līla' which is potential enough to bring into existence the 'Avyakta' (nature) and 'Puruṣa' (soul), can also manage the proximity and separation of these two. The bringing in of 'Kala' in the scheme of Cosmology of Viṣṇu Purana, is, in fact, due to the impact of Kālavādins and all the more, due to the synthistic zeal of the authors of the Purānas when there is even a bleak chance for that.

The process of evolution, which comes forth due to the arranged proximity of 'Puruṣa' and 'Avyakta', results into a big egg (aṇḍa) which is a departure from Sāmkhya process of evolution. Here, the Purānic author of cosmology seems to be influenced by the Vedic tradition of Hiranyagarbha which he could manage successfully. This again reflects the Paurānic concern for synthetism.

The roles of Rajas-prone Brahmā, Sattva prone Viṣṇu and Tamasa-prone Rudra also seem redundant in the concluding phase of the cosmological context for the sake of creation, sustenance and dissolution for they can be well managed by 'Līlā' or Svabhāva. This, in fact, is again due to the Paurānic zeal for synthetism. The Paurānic author by doing so, in reality, wants to adjust and give share to the three deities of Brāhmanism, Vaiṣṇavism and Śaivism in the scheme of his cosmology and does not leave a chance of availing of a Synthetism, whenever there is even a slight scope.

The synthetism as propounded by the Viṣṇu Purāna in its concept of larger creation (Sarga) of the Upaniṣadic Brahman as Ultimate cause and Sāmkhya-process of creation as effect, is further confirmed invariably by a number of strewn passages all over the corpus of the Viṣṇu Purāna.

In the context of Pratisarga or periodic creation, the Viṣṇu Purāna presents six myths :

- (i) A myth of creation through limbs of Brahmā¹
- (ii) A myth of creation through nine sons of Prajāpati²
- (iii) A myth of creation through Rudra emerging out of the forehead of Brahmā³
- (iv) A myth of creation by Svāyambhu Manu and Śatarūpā⁴
- (v) A myth of creation through Rudra born out of the lap of Brahmā⁵
- (vi) A myth of creation by Pracetas Dakṣa Prajāpati⁶

The first one describes the mental creation from the limbs of Prajāpati. But the problem of creation still continues for Prajāpati as the idealistic creation done by him remains the same as done. It does not progress anymore. As a solution of this problem the author of the Purāna sets forth five myths.

These myths can be classified into sets on the basis of their common nature. The first set comprises the myths no. 2, 4 and 6 as noted above and the second set comprises the myths no. 1, 3 and 5.

The myths of the first set tell that Prajāpati created mentally a few sons and daughters. Either he gave his daughters to his own sons in some myths or to others, the seers and gods in other myths. Some of the daughters were wedded to Dharma and others to Adharma. The sons of Prajāpati who were busy for austerity or knowledge could not propagate the

1 *Viṣṇu P I 5 20-67*

2 *Ibid I 7 4-7*

3 *Ibid I 7 8-15*

4 *Ibid I 7 16-38*

5 *Ibid I 8 1-15*

6 *Ibid I 15 73-143, I 21 4-41*

creation Only those sons and daughters could do it, who were wedded to Dharma or Adharma or their issues

The other set of myths describe—when Prajapati did not see creation progressing he got worried and angry As a result he got a son Rudra by name from his forehead who was half man and half woman He, at the behest of Prajapati tore himself into two, divided his man part into eleven and into many his women part Or the son, he got from his lap, he gave him eight names and provided him eight wives, places and sons

The sons and daughters or daughter-in-laws of Prajapati are all symbolic Wilson says that off springs of Prajapati definitely symbolize some psychological entities or their sentiments or properties But he has not been able to show what exactly do they symbolise The Viṣṇu Purāna sets the myths and leaves to readers to interpret the symbolic significance of sons and daughters of Prajapati These myths would have remained an enigma, if the Bhagavata Purāna had not provided a clue to them In a similar context, the Bhagavata Purāna gives a key to understanding their symbolic significance It says that Prajapati's (or Brahmā's) son Marici is born from his mind, Vasistha from his Prana, Bhrgu from his skin (tvak), Kratu from his hand and Dakṣa from his thumb and so on²

This gives us a clue that offsprings of Prajapati Brahmā are none else but representations, of mind or senses

1 Wilson H H Viṣṇu Purāna A system of Hindu Mythology and Tradition, Delhi 1980, pt I p 73 foot note no 9, p 78 foot note no 12
Bhāgavata Purāna (Gita Press Gorakha Pur, Vākrama Samvat 2033) : III 12 21-27

When they are said to be seven they represent Mahattava (intellect), ego (ahankāra) and five tanmatras (sound touch form, taste and smell) They resemble the seven Prakṛtis and Vikṛtis of Śāṃkhya¹

When they are said to be eight, they represent the three antahkaranas (buddhi, ahankāra and manas and five senses of knowledge²

When they are said to be nine, they in addition include jiva in the above list as given in the Bhagavadgītā³

The number of offsprings of Prajāpati varies from Purāna to Purāna The Bhāgavata Purāna⁴ in addition to all these lists provides a new one which gives their number to be ² 2⁴ They are 5 tanmatras, 5 Mahābhūtas five Karmedriyas, five jñānedriyas manas citta, ahankāra and mahattava, in all twenty four This interpretation is taken on the basis of the hint in the Bhāgavata Purāna that certain sons of Prajāpati are born from his certain limbs The Puranic symbolism is yet in the developmental stage The Bhagavata Purāna has certainly taken a leap in this direction but it still needs improvement Whatever be the state of symbolism of the Purānas, they have certainly made it clear that the sons and daughters of Prajāpati are representatives of certain psychological entities and their characteristics The combination of which is said to be essential for the onward propagation of creation as said in the Śāṃkhya, that characteristics are not possible without subtle body (psychic body), and subtle body is not possible without characteristics (Bhāvas) Both are indispensable for each other and for furtherance of cosmic and acosmic creation⁵

1 Śāṃkhya Kārikā 3

2 Bhagavadgītā VII 4

3, Ibid VII 4-5

4 Bhāgavata Purāna III 26 11

5 Śāṃkhya Kārikā 52

Through these myths, the *Viṣṇu Purāna* has established that idealistic creation without the infusion of *Samskaras* (impression or *bhāvas*) is impossible to progress onwards

The mixture of idealistic creation and *Samskaras* is known as 'maṭhuni' creation in the *Viṣṇu Purāna*,¹ Which gives birth to various creatures with their male and female counterparts which become capable enough for chain of creation

The myths connected with *Pratisarga* or periodic creation thus also go to prove the synthesis of *Upaniṣadic Brahman* (*Prajapati*) as the ultimate cause and evolution on the *Sāṃkhya* pattern as effect linking the extreme spiritualism and gross materialism through idealistic creation of psychic entities and their characteristics, the *bhavas*

Here again the *Purāna* has availed of a chance of Synthesising the evolutes of *Sāṃkhya* with the seers of the Vedic tradition by assigning the seers' names for evolutes etc

All the *Purānas* have presented almost the same type of synthetism. The *Viṣṇu Purana* is a representative of all in this respect. This synthetism is quite logical and in accordance with the fundamental spirit of the *Upaniṣads*—'Tis all is *Brahman* (*Sarvam Khalvidam Brahma*). This basic synthetism in cosmology lead *Pauranikas*' approach to find a link among all things, creatures, creeds, thoughts, sects and systems through their witty myths. The apparent garb of the myths looks quite absurd but the real essence lying within them is quite enlightening and educative. *Nehru's* remarks in this regard are quite pertinent—"If people believed in the factual content (expressed meaning) of these stories, the whole thing was absurd and ridiculous. But as soon as one ceased believing in them, they appeared in new beauty, a wonderful flowering of a richly endowed imagination, full of

1 *Viṣṇu Purāna* I 15 79, 90

human lessons”¹ He, highlighting the contribution of these mythmakers, says—“What manner of men and women they were who gave shape to these bright dreams and lovely fancies, and out of what gold mine of thought and imagination they dug them”²

1 Nehru, Jawahar Lal, *The Discovery of India*, Asia Publishing House Rpt 1974, p 78

2. Ibid

A NOTE ON THE CONCEPT OF CIT IN THE PURĀNAS

Prof Ram Murti Sharma

The cit being the substratum of human life has found a most significant place in the realms of Indology in general and Indian philosophy in particular and it has been speculated in the Vedas, the Upanisads, the Purānas and the Āgamas with different aspects and shades and latter philosophers like Śankara and more specially Rāmānuja and Aurobindo have expressed their specific views on the cit theory. Also it will not be out of place here to say that the scientists, orthodox and modern have seriously taken in view the concept of cit.¹ It's necessity is clear by the fact that it illumines the whole phenomena and thus it is needed for knowing any object. On this Śankara rightly says in his Dakṣināmurti stotra

ज्ञानं न चेत् स्वयं मिद्धं जगदन्धनमो भवेत् ।
न चेदन क्रिया काचिन् व्यवहारं कथं भवेत् ॥

Explaining the functioning of cit with regard to the knowledge of objects Vidyāranya says

बुद्धिं तत्स्य चिदानासौ द्वावेती व्याप्नुतो घट्म् ।
तत्राज्ञानं घिया नश्येदानामेन घट् स्फुरेत् ॥

As the spiritual knowledge is self illumined and cit itself, its significance is clear at this point. As far as science is concerned Dr. Raja Ramanna finds, 'All the same physics requires consciousness in explaining certain phenomena'²

1. Pañcadaśī VII 91

2. See Dr. Raja Ramanna's lecture, the consciousness problem as seen from set Theory, MELKOTE, 1988

The Upanisad explains it to mention “न चास्ति वेत्ता मम चित् सदाऽहम्”¹, which indicates the self—effulgent nature of Ātman. Another reference from the Upanisad, चिद्हीद सर्वं प्रकाशते प्रकाशने चेति further proves that it is all cit which is illumined in the whole phenomena. This cit can be viewed as substratum. It may be noted here that the enjoining of cit and acit, which finds a suitable place in some Puranic texts, Tantras, Vaisnava thought specially Rāmnuja’s and later on Aurobindo, is absent in the Upanisads. As far as the Purānas are concerned, the Brahmānda Purāna refers to cit frequently shaping it in the form of Śakti.²

The Brahmānda Purāna also describes the Paramesvari:

विद्याविद्या स्वरूपिणी—व्यापिनी विविधाकाराविद्यास्वरूपिणी³

Here the विद्याविद्या स्वरूपिणी is contradictory. Again the philosophy of partition with regard to the supreme Śakti is further confusing and contradictory in the Purānas. For example, the Devi-Bhāgavata, like the Brahman of the Upanisads describes one part of the Śakti as सच्चिदानन्द and the other part as Mayā. It reads

भागद्वयवती यस्मात् सृजामि सकल जगत् ।
तत्रैकभाग सम्प्रोक्त सच्चिदानन्द नामक ॥
माया प्रकृति ससक्तस्तु द्वितीयो भाग ईरित ।

Here this idea of Vidyā, cit Śakti and jada Śakti and the two parts of one Śakti lessens the fulness and wholeness of Śakti. It is curiously interesting to note that the Saktas compare the Śakti as heat in fire (अग्नावौष्प्य यथा). If it is so, would the Śakti, which has two parts (भागद्वय) be half like

1 Kaivalya Upanisad, 21

2 चिच्छक्तिरश्चेतनारूपा ब्रह्मवित्तजंडात्मिका । Br Purana, Lalitā-sahasranama 141

3 Brahmānda Purāna, L S 138

4 देवी भागवत, XII ८ ८२

heat and the rest like without heat or both with heat which is not possible regarding Jada part This way the concept of cit & acit Śakti fails having no stand at its philosophical level

As regards the Jada Śakti, it was because of the Pravṛttr-mārga of the Purānas that it was maintained, denying the illusory character of the world as propounded by the Vedānta

It is no doubt clear that the Purānic concept of cit and acit is near to the Śakti cult of Śaktas, who maintained that Śiva without his Śakti is Śava (unconscious), as said in the 1st verse of Saundarya-lahari by Śankarācārya

शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितुम्,
न चेदेव देवो न खलु कुशल स्पन्दितुमपि ।

Furthermore as the Śaktyadvaitavāda propounds, Maya, who is the mother-power or Mahā Māyā is consciousness in herself and who by her Māyā appears to be unconscious¹ An objection to Purānic Śakti cult is raised that on one hand the Śakti as Parā Śakti is unchangeable and on the other is changeable in the form of world It seems because of this ambiguity that the concept of cid acit-vāda of the Puranas or the Śaktas could not be well established as a fullfledged doctrine Decidedly Rāmānuja enunciated the philosophy of cidacidvi-siṣṭādvaitavāda more properly on the basis of the cidacid theory of the Purānic and Āgamic thought, intermixing the ideas of the Brahmasutra with the help of Śankarite thought prevalent in Śankarabhāṣya, giving his colour But his formula of combining cit and acit to propound the tenet of qualified monism does not stand to be valid To admit acit (matter) as the qualifying factor of Brahman, minimizes the state of supreme reality, Brahman, which is self illumined consciousness and Supreme bliss Not only Rāmānuja, but even the orthodox scientists admit the combination of cit & acit They say that "all consciousness is a purely physio-chemical phenomena? Exemplifying this view, they say that

1 See Mahāmāyā, Foot note, p 100, Madras, 1954

the effect of drugs on the normal brain indicates its chemical nature. Through the analysis the scientists prove that the cit is a part of a cit and thus the state of Isvara is not required. But if the two, the cidacit are taken as combined, then how the state of भोक्ता, भोग्य and प्रेरिता as mentioned in the Śvetāśvataropaniṣad can be judged.

As Isvara Kṛṣṇa also says the भोग्यत्व of matter is very well known (सघात परार्थत्वात्, साध्यकारिका). Here the पर is Cetana Puruṣa. This clearly evinces the separateness of acit (matter) from cit. Contrary to this, if the combined state of the two is admitted, then how the relation of भोक्ता and भोग्य can be settled. Thus it is only the Vedāntic view which helps in tackling the above problem to maintain that there is only one reality i.e. the pure cit and the rest is acit, matter or anātman. The pure or supreme cit which is Brahman takes the form of individual soul with the adjunct of Māyā and it becomes the enjoyer of acit. As a matter of fact in Vedānta, Ātman is not the भोक्ता, it is due to Adhyāsa that Ātman is superimposed on Anātman and anātman or Ātman and thus it creates the relation of भोक्ता and भोग्य and therefore the problem of भोक्ता and भोग्य does not arise in Vedānta. To admit, consciousness is not a philosophical necessity but also felt necessary by the scientists. Dr Raja Ramanna in his paper¹, on the statement of the consciousness problem also admits it and says "We however take note of the fact that there are aspects of physics which require the existence of consciousness—an entity which every body knows, but has no proper place in physics. It is interesting to note that the following Sloka of Śankara from his Dakṣināmurti stotra is closer to the quantum mechanical view of consciousness than is fully appreciated".² Regarding the separateness of cit from acit matter Dr Ramanna further says that 'consciousness resides in the material body as a separate entity'. Thus the Purānic, concept of cidacit totally fails. This failure should also be accepted by Saktas, the Viśiṣṭādvaita Vādīs & Aurobindoites.

1 Consciousness, P 88 (The Academy Sanskrit, Malkote 1988)

2 Ibid

THE SYSTEM OF EDUCATION IN INDIA DURING THE PERIOD OF THE VĀMĀNA-PURĀNA

Dr M I KHAN

The Vāmana-Purāṇa is one of the principal *Purānas* and one of the celebrated *Rājasa Purānas*¹ The *Purānas* are the basis of the bulk of Indian thinking on matters—social, cultural, religion and political. The *Vamāna-Purāna* too, plays a pivotal role in shaping the life and culture of Indian people and it vividly describes a set pattern of social, monetary, geographical, political, philosophical, religious, and educational systems. In the present context, we shall be examining the *system of Education in India during the period of the Vāmana Purana*.

1 *Aim of Education*

Today, our educational system has failed to fulfil the aspirations of our younger generation. It is neither job-oriented nor fit to channelise the energy of younger generation for their physical and mental development. But this was not so during the arena of the *Vamāna-Purāna* because in that period, the Varnāśrama dharma was in full practice and early 25 yrs of a man's life was for his full development² related to moral, ethical, mental, physical.³ This development took place in the *Brahmacaryaśrama*, while matrimonial, monetary and ultimate goods of life were achieved in the

1 *The Vāmana Purāna*, Kashiraj Trust, Varanasi, 1968, p. XIX

2 Dr Saryu Prasad Chaubey, *Bharatiya Shiksha Ka Itihāsa*, p. 24

3 *Vāmana P.*, 13, 14, 15, 48, etc

Grhasthāsrama, Vanaprasthā and Sanyāsa¹ Dr Belvelkar writes that the Vedic aim of education was Character-building, development of personality, creation of theistic view, practising duties of a good citizen, development of social order, guarding national unity and so on and so forth² Similar was the aim of education during the Mahābhārata as Dr Nathū Lal thinks³ A very balanced aim of education was during the time of the Vāmana Purāna as we have noticed earlier

Age of pupil

In India at present the education starts generally between three and five, but systems vary as there are various related Public schools, general schools and gurukulas These three systems prepare pupils differently, because their aims and objectives are different from each other but the case was different during the time of the Vāmana Purana, because education for all was similar irrespective of age family, status, etc So far the age is concerned, the *Vāmana Purāna* says that pupil should go for schooling only after the *Upanayana-Samskāra*, but the age for this Samskāra is not marked and defined in this Purana Let us take some *Smritis* into account. In the *Manusmṛti*, the age of the Upanayana for a Brahmin is 8, for a Kshatriya 11 and for a Vaishya 12⁴ In the *Yājñavalkya-smṛti*, the age is 8 yrs, 3 months, 10 yrs 3 months and 11 yrs 3 months respectively⁵ By the study of the *Smritis*, we deduce that they have been liberal while prescribing the age because of social and family considerations of various castes, but there is unanimity that upper age—limit should not cross 12 At a place in the *Vāmana-*

1 *Vāmana* p 12, 13, 14 15, 48 etc

2 B R Guptā, *Bhāratīya Śikshā Ka Ādhāra*, p 8

3 *Ibid*,

4 *MS*, 2/38

5 *YS*, 1/14

of students therein. We may quote here a couple of instances. At a place, Vasistha is described as Guru of a pupil who taught him the *Vedas* with all their branches. From this we come to know that sometimes, a Guru used to teach even a single student. Contrary to it, numerous students are also mentioned to be found in an Āsrama. A verse runs like this:

ततो विसर्जयामास भृत्यान् भ्रातृन् सहत्तमान् ।
शुश्रूषिष्यान्पि दली एकाकी नृप आब्रजत् ॥

This verse shows that the mighty King threw away the servants, brothers, bosom friends and pupils of Śucrācārya. Here, the exact number of pupils is not shown, but the pupils are mentioned numerous. In Sanskrit lexicon, there is a word *कुलधिपति*, which literally means head of the family. This word is also used in the present context and the *Kulādhipati* was one, who had hundreds and hundreds of pupils under his supervision with all sorts of responsibilities. But there is no such reference in the *Vāmana-Purāna*.

5 Fee and Punishment

There was no fee-system during the time of the *Vāmana-Purāna*. This *Purāna* assigns great sin to fee if taken. It says that if one sells *vidyā* for money, he goes to the *Mahāraurava Naraka*. Altekar writes that in ancient India, there was no fee-system and none was deprived of education for want of money towards fee and if a Guru accepted fee from a taught, he was looked down upon. Also, the teacher, who accepted fee was thought unfit to be a *Rtvika* at a religious ceremony. The teacher-taught relations were based on mutual love and respect. As a matter of fact this notion was not only a matter of principle, but was in vogue in toto. We happen to see that in the Buddha University, *Mandiras* and *Mathas*, the education was free. Even in *Yūnāna* in ancient time, the fee was not taken. *Sukarāt* and

1 अल्टेकर, प्राचीन भारतोय शिक्षा-पद्धति, पृ० २५-२६

2 *Ibid*, 12/39-42

Plato never charged their students. According to Altekar, accepting the fee was started in the 3rd century B C. In the Vedic time, the education was free of charge and teachers were very honest to their profession. They took keen interest in diffusion of knowledge and ethical and moral values were given great importance in education. Now, natural query arises, how, they maintained themselves. In response, we may note that it was the responsibility of the society to look after the teachers. There were many defined goals and aims of the then society and one prime of them, was to take into account every care of the teachers, specially their monetary requirements so that there is no impediment in discharging the duties of the teachers. Teachers also met their monetary requirements by Gurudakhina given by pupils, common men, state, etc.¹ In this context, we may cite a couple of instances of the *Vāmana Purāna* as follows

एके द्वौ सकलान् वापि वेदान् प्राप्य गुरोर्मुखाद् ।
 अनुज्ञातो वर दत्त्वा गुरवे दक्षिणा तत ॥
 गार्हस्थ्यार्थमकामस्तु गार्हस्थ्यार्थममावसेत् ।
 वानप्रस्थार्थम वापि चतुर्थं स्वेच्छयात्मन ॥²

This instance clearly shows that a pupil should take leave from his teacher, when his study of the *Veda* or *Vedas* is completed and he has given a gift (Gurudakshina) to his teacher. This gift was legal in the eyes of law and with the blessings of that Guru, the taught enjoyed the fruit of education. During the time of the *Purānas*, the financial position of the country was very strong, because the business class, social workers, Kings, etc worked honestly in their respective areas and there was no class struggle. They used to help the gurukulas in cash and kind, hence no financial difficulties

1 Altekar *Prācīna Bhāratīya Śikshā Paddhati*, p 62

2 B R Gupta, *Bhūratīya Śikshā Kā Ādhāra*, p 22 23

3 *VP*, 14/7-8

In the *Vāmana-Purāna*, we don't find a single instance, where a pupil is shown punished physically. At that time, the duties of teachers and taught were marked and defined and none is seen deviated from his path. The taught led a disciplined life as he received practical training of discipline and good manners. However if a taught fell victim to a sin, he could not escape punishment. He was cursed for that but not physical punishment was meted out to him. He was cursed to go to hell or was cursed to lose his near and dear.¹

6 Co education

In India, Sanskrit-teaching in the Gurukas has been confined to male pupils only. At present in several *Vidyā-peetha* there is co-education. Besides some Gurukalās are also found at present which are exclusively for girl pupils. In India Delhi and Haryana States are the examples of this kind. In the *Vāmana Purāna*, there is no mentioning of the co-education. However woman-education is mentioned at several places. By the study of this *Purāna*, we are sure that the women of the age of this *Purāna* were literate and they knew reading and writing. But we are not definite where and how they got their formal education. However, in some other *Purānas*, there is the mention of co education.

In the modern age, the readers must be anxious to know whether co-education was prevalent in India. Our literary records don't shed a flood of light on this aspect. The *Malatīmādhava* of Bhavabhūti was written in the 8th century A.D. By this drama, we come to know that Kāmamdakī got her formal education with her co-fellows—Bhūriyasu and Devarāta. By this rendering, we deduce that by the time of Bhavabhūti and even somewhat earlier, female pupils used to sit by male pupils for their education and they practised Brahmacharya. Again Bhavabhūti shows Ātreyaī in the *Uttara-āmacarita* studying with Kusa and Lava in the Āsrama.

1 Altekar, 40

2 *Vāmana P* 51/35-36

of Vālmīki (Act 2) In some other Purānas, in the unecdotes of Mahoda, Sujātā, Pramadavarā, etc, it is shown that girls got married, when they attained full youthh They took their education with their counterparts Sometimes, girls and boys got engaged in the Gandharva style It seems that in the Purānic age, too, there were Gurukulas separate for girls and boys as some are found even today But Gurukulas for girls could exist only when there were able female teachers In their absence, parents sent their wards in the Gurukulas patronised by Ācāryas¹ In the *Vāmanā-Purāna*, there are no specific references of this type

1 Altekar, *Prācīna Bhāratiya Śikshana Paddhati* pp 159-160

INTER-STATE RELATIONS IN THE PURĀNAS

PROF PUSHPENDRA KUMAR

In the age of the Purānas the idea of sovereignty of a state had crystallised into well set principles. The states were independent within and without. A sovereign was supreme in his state—no one could interfere or intervene in his internal affairs. A king lost his sovereignty the moment he owed allegiance to an external power. The idea is quite clear. The king would cease to be sovereign and independent if he could be forced to a decision by an external power¹

The independence of a state was jealously guarded. A state's jurisdiction lay within its own borders. A foreign king was given royal reception when he came in his official capacity to any state. Balarāma went to Hastināpur and waited in a woodland near the palace. Kurus sent *Arghya* and welcomed him². Honour was shown by one king to another. This was the international code of honour—each sovereign showed respect to another. The immunity of a sovereign ceased when he travelled *in cognito* in a foreign land. Viṣnu had entered the palace of Pūnyanidhi disguised as a Brahmin in search of Lakshmi and seeing her caught her hands. He was thrown into the prison but later released when his identity was disclosed³.

The inter-national society of states was like a comity of nations. The sovereigns frequently assembled on occasions

1 Brahma P ccviii—16

2 Ibid

3 Skanda P (Brahma Khanda—Sec 1

of marriage or other social functions in the palaces of the kings, who invited them. Invitations were sent to them through ambassadors and they were given fitting receptions. The kings were mostly personal in their behaviour with one another.

Though the independence of a state was a necessary attribute of its sovereignty, we find an instance of intervention by another power. Intervention for a right cause was justified. Balarāma went to Hastināpur and commanded the Kurus to release Samba. Kurus refused to obey as they were not bound to hear anyone's order. Balarama was sorry as he was a member of Sudharmā Sabhā and was a renowned man of Dwārakā and his order ought to have been obeyed¹. When Kurus turned down his request, he sought to impose his will by force. He began the destruction of Hastinapur. Kurus, out of fear, released Sāmba and his men. Balarama excused the Kurus².

Force dominated the society. Social order, security, peace, depended on force. There were many small states each trying to maintain its independence through fair or unfair means, by policy or power. Each big state was always striving for unification of the smaller states. Whenever a great power arose, the small states mostly adopted the 'policy of the cane'—bowed down meekly only to rise again when the storm had passed. The big powers fought relentlessly for supremacy and at times there was a strong unified commonwealth of nations—united together and owing allegiance to common sovereign, but enjoying self-government. When this unifying power became weak, the member states threw off the yoke and asserted their independence. We have seen already that *Asvamedha*, *Rajasūya* and other similar sacrifices were

1 *Brahma P* ccci—23-25

2 *Ibid*—ccviii—31-37

performed with the motive of universal sovereignty. The sovereign's horse being allowed free passage meant accepting the sovereignty of the ruler. The rulers were contented only with the homages of others. They did not seek to annex the lands permanently but were glad to be called the universal sovereign. Their expansion was for glory and power and not for territorial gains to the mother country. The incentive to universal sovereignty was not so much economic as the lust for power and prestige. In the Purānas we find repetition of the same Aswamedha sacrifice being performed by various rulers for world sovereignty. Some have doubted the significance of Aswamedha as a sacrifice for world sovereignty. They argue that the horse could not go far and moreover the movement of the horse might have been purposely restricted. In the Padma Purāna we read a clear refutation of these arguments. The horse was to be set loose, with a placard. On it was written a challenge to those who were proud of their prowess to come and stop its movement. The army accompanying it was to rescue the horse. The horse's movement was not to be restricted in any case.¹ Those were days of chivalry and bravery. People liked battles and heroes dying in battle were praised and they were assured a place in heaven. It was a disgrace for a Kshatriya to fly away in fear. So it is natural that the army of a strong monarch would gladly march to distant regions and win success and glory for their king. In the Skanda Purāna we hear of an attempt by a non-Āryan Jālandhar to subjugate the earth. He was successful to a great extent but was at last defeated and slain.² In Devi Purāna we get another instance of the rise of Asura Chief named Ghora. He conquered Jambu Krauncha, Puskara Dwipas etc., and he spread his power beyond the seven seas.³ These cases of Asura trying to subjugate the earth were the remnants of the noble struggle of the Asuras to

1 Padma P IV—231-36

2 Saura P Ch 37

3 Devi P 3/5-7

regain their independence. They were at times successful but they were not good rulers, they overran the countries but failed to consolidate the kingdoms. They looked to the present and not to the future. The idea of giving a permanent shape to their conquests was yet to come. Manu gave this idea. He advised kings to consider the past and the future and then to determine the present course of action. The monarchs fought for universal domination—many were successful but failing to consolidate or centralise the administration they failed in their duty. Had they been able to centralise the government they could have given peace and security to India and thus helped the growth of a strong united India, which could have easily stood against the foreign hordes. The internecine wars and the fragmentation of the sub-continent into smaller principalities have been a curse to India. Each state was jealous of the other and failed on occasions to present a united front against a common foe. It was the universal gospel of Buddhism which gave a message of unity and tried to consolidate the rival powers into a composite whole through the benign influence of religion and brotherhood.

Causes War

As usual wars were caused by considerations of women, property or power and prestige¹. We have examples of fights for women. Mahiśāsura wooed Devī but she refused to accept his proposal. Mahiśāsura told her that he was madly in love with her and was ready to surrender if she agreed to his proposal².

Devāsura—Samgāma

Wars between the Devas and Daityas were eternal. There was constant fight between the two for kingdoms. The Devas were driven away by Daityas and they were thus deprived of

1 Agni P cxxl—19

2 Devī Bhāgavatam V/16/41-42

Skanda P (महेश्वर खण्ड) X/62-87

their sacrificial share¹ The sacrificial share may be said to imply the tribute which the Āryans used to get from their vassals The non-Āryans having over-run the land, the Āryans were deprived of their share and they were hungry and demands for wealth forced them to fight the non-Āryans The Āryans fought with the non-Aryans to reclaim the lands and tributes from the land Devī agreed to make peace with Mahisāsura on condition of their leaving the Devaloka and giving the sacrificial share of Devas to them² References for fights for recovery of lands from the Dasyus are found also in the Brahma Vaivarta Purana³

Power and prestige psychology which has often been referred to, played a great part during Purānic times also Fights were mainly for supremacy and overlordship Devas were always vigilant, lest they would loose their universal sovereignty

The non-Aryans i.e. the Asuras were still very powerful and they fought bra vely to recover their lands and regain supremacy In the Saura Purāna we read of an incessant fight going on between the Devas and Asuras for supremacy The war was protracted and was carried on by successive kings⁴ Each was strong enough and they fought for supremacy Neither of them was ready to yield to another Devas were afraid of the growing power of Tripura and they approached others for help to curb his power⁵ Devas wanted to maintain a balance of power and were ready to crush any one who seemed to disturb the balance and thus be a source of danger to their own supremacy In the Kalki Purāna we read of Kalki's bid for world conquest He defeated the

1 Brahma P 32/10-11

2 Devī Bhāg V, 'X /13 XVII—25-27

3 Brahm V P (Prakṛti Khanda) XVII/25-27

4 Saura P 29

5 Ibid Ch 34

Khasa, Kamboja, Śabara, the Mlechchas and the barbarians¹ Devas fought the Chinese also We get here the condition of Vedic times persisting The advance of the Āryans was still continuing against stiff opposition

War was also started to take revenge for an insult Any deliberate insult to a sovereign provoked hostility, as it effected his prestige Śiva was not invited to Daksha Yajna Śiva attacked and killed King Daksha for this deliberate insult² Brahma rebuked Viṣṇu for not showing respect and not paying due homage to him These two fought for supremacy³

Wars were prescribed if oppressed by others Agni Purana advised a king to wage a war either to increase his supremacy or when oppressed by others⁴ When one's state, wife or kingdom was oppressed, he was to wage a war A king was advised to take up a challenge and to die in the fight than to surrender meekly⁵ This bravery and chivalrous spirit was the cause of many wars It was a cowardice to avoid war A Kshatriya was never to shrink from battle, it was his holy and sacred duty to fight

Kings were encouraged to fight for supremacy and self-aggrandisement but a fight for an unrighteous cause was forbidden Chandra had robbed Brihaspati's wife Tīrā Fight ensued between the two Brahmā reprimanded Chandra and said, 'Give away the wife of Brihaspati, there is no disgrace in retiring from war which is conducted for the retention of ill-gotten booty'⁶

1 Kalki P 3rd Pt VI/41

2 Skanda P (Maheswar Khanda/Kedar Khanda)

3 Śiva P (Vidyeshwar Samhita)

4 Agni P ccxi—15

5 Brahm V P —(कृत्वाजन्मसु ङ) — LXXXIII—72

6 Matsya P—23/44-46

Commencement of Hostilities

Wars were generally started after proper ultimatum had been sent and the challenge accepted. Ultimatum was sent through ambassadors and the other party was given a choice either to satisfy the demands and accept the conditions or to fight. Mahisāsura sent his ambassador to propose to Devi (Gauri) on his behalf. Devi refused the proposal and gave him the challenge either to fight or to return to Palāla. Devi said 'Go and fight. They can't be happy unless Asuras give up Devaloka and sacrificial share of the Devas'.¹ She sent an ultimatum to Mahisāsura through her ambassador.² We have other references of sending of ultimatums by other kings viz., Siva's ultimatum to Sankhachūda³ that he was either to give up the kingdom or meet him in battle near Chandrabhāgā river. Even the time and place of fight was also mentioned. Kārtikeya reached Tārakasurapura. The people were engaged in their daily routine and they were quite ignorant of his arrival. Indra advised Kārtikeya to send an ambassador as this was the right duty of a warrior and was praised by great men. Nārada was sent as an ambassador and he told Tārakāsura that Kārtikeya had come to make amends for his wrongs and asked him to give a fight.⁴ This passage clearly shows that an undeclared hostility was hated and regarded as immoral.

War was a mere trial of strength and it was cowardice to escape from a challenge. Parasurāma sent his ambassador to Kartaviryārjuna to accept his challenge and give him a fight.⁵ Angada gave Suratha an ultimatum either to fight or to accept Rama's suzerainty.⁶

1 Devi Bhag V/XI, 13

2 Skand P (अग्नाचलमाहात्म्य) - 4/62-87

3 Brahma V P 17/25-27

4 Skanda P (Kumarikā Khanda) 31/37-38

5 Brahma V P (Ganesh Khanda) ch 34

6 Padma P (Patala Khanda) ch. 29

Battles were very fierce. The common weapons were bows and arrows. Of other weapons mention may be made of axe, dart, mūsala, ankusa, plough, pāca, tomara, sūla danda, pattisa, club, pariḡha, prāca, sakti sataghni, bhūsundi, kunta, mace¹ kālādanda, vajra, trisūla, and cakra². Arrows of different varieties were used. Brahmāstra³ and Pāsupatāstra⁴ were very powerful weapons and they set fire to everything. Flames were said to emit from the body of Pāsupatāstra—a fire arm—and it came with great noise.

Fire was frequently used in warfare. In Brahma Purāna we read that the Asuras were burnt to ashes⁵. Devī burnt down to ashes the soldiers of her enemies⁶. Mahādeva burnt the Tīrpuras with arrows⁷. Āgneya weapon was used against the Asuras⁸. Puskala used an Agnibāra and it set fire to the whole battle field, even the reins of the horses were aflame and the soldiers were being consumed by fire⁹. There are other references to Agni Bāna in the Purānas¹⁰. The fire was probably used by attaching inflammable materials to the tip of the arrow and shooting the flaming object with the bow. Poison was also used. Use of poison, fire, secret murder and poisoning water was prescribed for punishing a foe¹¹. Devī is said to have used shafts resembling the venom of a serpent¹². It is possible that those arrows were tipped with poison or

1 Saura P 75-77

2 Ibid, 100 103

3 Devī P ch 43/49-50

4 Ibid, 54-55

5 Brahm P ch 32/45

6 Saura P 49/127

7 Ibid, 35/43

8 Ibid, 38/30

9 Padma P (पातालखड्ग) 16/29-37

10 Ibid 13/57, 80, 87

11 Agni P ccxxxiv—92-96

12 Saura P 49/105

else why should there be a comparison of the arrows with the venom of a snake ?

We get some suggestion of fighting an enemy by spreading diseases amongst them ¹ Arrows were shot to cause fever and other serious diseases of the eye and ear in the enemy camp Even the effect of being afflicted with fever is described Balarāma being inflicted with fever his temperature rose high and he became drowsy ² Devas were afflicted by diseases and the doctors of the Devas came to the rescue and cured them of the high fever ³

Belief in the efficacy of enchantment in destroying a foe also prevailed The people had great faith in magic and charm So it was natural that they would resort to enchantment for winning success in war By these mantras one could secure the death slaughter and submission of his foes ⁴ Magic and charm was also sought to be used to damage the morale of the enemy viz to show that divine help had come to shower blood on high and to demonstrate the beheaded head of the enemy before the palace ⁵

It was the prevailing practice not to kill a woman in battle Kalki in his campaign for world-conquest was opposed by the widows of the Mlechhas He told them that it was not a practice for men to fight with women Mlechcha women were at last prevailed upon and they were set free by Kalki ⁶

War was generally fought in a fair manner Brave warriors did not fight an opponent who was at a disadvan-

1 Brahma P-44/18

2 Ibid ccvi-18

3 Skand P 4/65 (Kedar Khanda)

4 Agni P cxxiii-cxxv-1-4

5 Ibid, ch xxiv p 10-15

6 Kalki P 3rd Pt ch I/1-42

tage A car warrior fought one on a chariot, one with mace fought another with mace The fight was between men equally armed The theory was the same as we have found in the epics and Dharma Śāstra literature It will be useful to see how these were followed in actual practice At one place¹ we read that Suketu and Lakshmi Nidhi engaged in fight Suketu was bereft of his chariot He took a club and proceeded to fight with a club Lakshmi Nidhi too descended from his chariot and both fought with clubs Lakshmi Nidhi being bereft of his club expressed a desire for a hand to hand fight It was disgraceful and sinful to fight an unarmed man When attacked by Kālayavana, Kṛiṣṇa came out unarmed² Kālayavana did not try to kill him An unarmed man could be taken captive but not to be killed Fugitives were not killed. Damana defeated and killed Pratāpagra and he did not chase the routed foe But he waited to meet Śatrughna³ just like a wrestler in an arena, waiting for the next bout Brave men thought it a high honour for them to wage a fair fight and thus exhibit their skill and prowess

Slaughter of enemies in a battle was not sinful⁴ 'It was a great sin to kill one who ought not to be killed, but it was equally sinful not to kill one, who should be killed Killing enemies in war was compared to sacrifices in the honour of God It was a religious duty to kill enemies in war

The Principles of War

The laws of war as embodied in the Vedas had come to be more systematised in subsequent times In the Purānas we find the repetition of the laws laid down in the Epics and Dharma Sūtras The laws were humanised and the people were advised to show kindness to their enemies Slaughter

1 Padma P 15/45-62

2 Brahma P cxvii/15-20

3 Padma P (Patala Khanda/13/87

4 Kalki P Pt III, 12/12-13

of enemies not the aim but the aim was to win success with as little oppression and slaughter as possible. Even if an enemy who was ready to kill, begged for drinking water he was not to be killed. A Brahman was not to be killed in ordinary cases but if he was an enemy bent upon killing other, he could be killed for self-defence. By the slaughter of prohibited categories of men, one incurred heavy sin, such as that of killing a Brāhman. One was not to kill a man afflicted with grief, nor a sick man, one who is weak, a boy, a man protected by women, a pauper, one whose bow was broken—one whose bow-string was cut, one with dishevelled hair, one who took grass in his mouth (as sign of surrender), one who surrendered by saying, 'I am yours', and old man—one who was not aware of the fight—a eunuch, etc.¹ Brhaddharma Purāna gives a similar list of men who were immune from slaughter in battle—'one who was afraid, one afflicted with sorrow, one who surrendered or begged for quarter, woman, boy, blind or crippled man, a hermit, one who is distressed or lamenting—insane, one who had entrusted, a Brahman, one who was fallen, one weeping, one engaged in sexual intercourse, one without arms, a naked, a poor, an old man with nails and hair (possibly meaning an ascetic), one with flowing hair, one asleep a mad man'.² The Padma Purāna also repeats the same injunction. We read, 'Those asleep, the lunatic, those afflicted with fear, those who have surrendered, those who have no pride of prowess, those flying away, those attached to him, saints engaged in good work, one with a chariot not to fight another without a chariot'.³ The warriors were well conversant with the theories. We can derive better benefit by studying the reported transgressions and their justification by the guilty party. An enemy while asleep was not to be killed. This shows the influence of public opinion as a force to ensure the observance of rules.

1 Śiva P (Dharma Samhita) XLI/35-39

2 Brhaddharma P LXII/56-59

3 Padma P IV/CLX 235-40

to be killed Aswathāmā killed the Pāndava soldiers while they were asleep He justified his action by referring to an injunction of law which allowed violation of the general principles at times He argued that the sages had said that it was right at times to kill the enemy when they were tired, dismembered, while they were taking meals about to start on march, about to enter, sleeping at mid-night, those who had laid down their arms in battles¹ We find a similar advice in the Agni Purāna A king was advised to protect his army under certain adverse condition and to attack the army of another in those very conditions The conditions are when one was in a cave, or a mountain or a forest, tired and tormented by hunger and thirst, affected by famine, disease and epidemic and infested by robbers—when the roads were full of ruts and prols or marshy, when the men were asleep or taking their food, lying on the earth, one not in a good health or tormented by thieves, robbers fire, rains, cyclone, etc²

The exceptions take away the very spirit of the laws It is difficult to say definitely whether the exception was the rule In the Mahābhārata we find many transgressions made and ably justified by the exigency of the situation We find the same tone here The general principle was to wage a fair fight But the exigency of the situation and the circumstances often justified the use of unfair methods When it was the question of victory or annihilation, a king always tried to snatch a victory by hook and crook Scruples were thrown off to the wind and diplomacy and tactics, vile means and stratagems ruled the situation There was a clear injunction not to kill a sleeping man but both Agni Purāna and Aswathāmā seem to justify such killing They refer it as a saying of the sages The only justification for violation lay in the wise and shrewd words of the greatest Indian diplomat Shri

1 Skanda P (Setu Mahātmva) 31/55-56

Also in the Mbh

2 Agni P ccxliii/ 24

KṚṢṢṢA that in war and love there was nothing immoral Truth at times became falsehood and falsehood become truth

Asvathāmā felt the necessity for a further justification and he justified his act by citing the unjust behaviour of Bhīma in kicking the king's head Yet his action was not approved by the people He was detested and looked down upon by all¹ This shows the influence of public opinion as a force to ensure the observance of rules

Dāityas and Dānavas had approached Śiva for help Kāvya-mātā was engaged in deep meditation for the Dāityas Devas were afraid of the growing power of the Dāityas and sought to kill them Dāityas were unarmed They appealed to the good sense of the Devas and reminded them that one should not kill a man, without arms and those who had sought one's help,² Devas justified the killing of enemies at their weak point and they were about to kill the Dāityas By virtue of Kāvya-mātā's charm, the Devas swooned away ViṣṢṢu beheaded Kāvya-mātā, though she was engaged in meditation³ The actions of the Devas were clear violation of laws of war But the only justification they had was to kill an enemy, at his weak moment Similarly, Śankhachuda was killed by Śiva while he was unarmed and engaged in meditation⁴

Niṣos once attacked Ugrayudha suddenly in his Āśrama and though the latter asked for protection and safety, still he was injured⁵ KṚṢṢṢA burnt alive seven sons of Mura⁶

Though war was fierce and there was much violation of laws, still we find instances of humanetreatment of the ene-

1 Skanda P (Setu Mahātmya) 31/56

2 Devī Bhāgavata-IV 11/34

3 Ibid

4 Brahma (V,P (प्रकृतिखण्ड) 20/19-20

5 Matsya P XLIX-62-66

6 Brahma P CCII-16-18

mies, Kalki entreated the widows of Mlechchas to desist from fighting. At last, when they left fighting, they were set free and proper arrangements were made for the funeral of their husbands¹. Many men who surrendered their arms were pardoned and their lives were saved².

Prisoners of war were taken and they were made slaves. Even women were captured and they too were made slaves³. Devas were taken as captives, kicked and derided by Daityas⁴. Jālandhar had captives like King Indra and their women served as slaves in his house⁵. Bāna, one Asura king did not kill his adversary Anirudha, but took him captive. King Kalki was defeated by King Sasīdevaja. He was taken by Sasīdevaja to his palace and his ladies nursed Kalki⁶. The treatment shown to a defeated enemy was really very praiseworthy. But the statement of Queen Sumanta is very puzzling. She told Kalki that her husband treated him as his enemy, he would not have brought him inside the palace. It might appear from the statement that wounded enemies were not looked after so carefully but probably it did not mean that—it may rather be interpreted to show the great change of heart of a conqueror—he pardoned his adversary and treated him no longer as an enemy.

Possession of Booty

Conquerors took away large booty. We have seen right from Vedic times the conquerors paying special interest to booty. With the advance of time, booty became less important. Kings were more concerned in exacting tributes from the defeated kings. But booty was also taken. King Naraka of

1 Kalki P Pt III-Ch 1

2 Matsya P XLIX-113

3 Brahma P CCII

4 Skanda P (Kumarka Khanda) 21/212-14

5 Matsya P 33/20

6 Kalki P Pt III/Ch 9

Prāgyotispur attacked Dwārka and took as booty, among other things Prachita's chhatra and bright kuṇḍala of Aditi, which must have been highly honoured articles. Kṛiṣṇa fought and killed him and rescued the horses, elephants and captive girls and jewels¹. Thus we find that a large booty was being taken away but was eventually rescued. Gods complained to Brahmā that Hīranyakaśipu had taken away their wives and arms². A king was advised to keep another's kingdom under control by means of policy but never to destroy the kingdom³, as one desirous of having cow's milk never destroys the cow. There is a line in Garuda Purāna that '*Tatvarjitam Yat Samare ripunam*'⁴. It probably means that the property of an enemy found in the battle-field is said to be deserted by them and being left without any master, it became the property of the conqueror. It is the same thing as we find in the Roman Law that a property which has no owner becomes his property who finds it first. So in war, the booty became the property of the victor.

Diplomatic Services

Success of a state in its relations with others depended to a large extent on diplomacy. The services of a tactful ambassador were needed for diplomatic success. The qualities of an ambassador were enumerated by Manu and what we find in the Agni Purāna about them is almost a repetition. The ambassador was to be sweet-voiced, stout and strong, and could be of either sex⁵ to be loyal and obedient, dear and pains taking. He was to be well versed in the six methods of policy and arts of peace and war⁶. He was to be bold, fear-

1 Brahma P CCII/1-18

2 Saura P 28/19

3 Garuda P (Purva Khanda) CXI/4-5

4 Ibid CXV/54

5 Agni P CCXX/2-3

6 Skanda P (अष्टावक्र महात्म्य) 19/1-13

less, of sharp merit, and good orator, well versed in laws and arts of warfare, a good and experienced administrator ¹

Ambassadors were of three catagosis—(1) one entrusted with a particular work, may be compared to a special envoy, (2) one given limited, powers, and (3) another who was a royal ambassador (*Śāsana-hāraka*)—he who carried a royal mandate or order Their respective ranks varied in degree in the order mentioned above²

The ambassador was to furnish his sovereign with full information regarding the state of affairs in the state to which he was deputed He was to study and know the temper and mind of the enemy, that he could form an idea of the future or present state policy—he was to know the weak points of the enemy He was to know the treasury, *i e*, he was to have an idea of the financial stability of the enemy as fighting strength depended on money He was to possess knowledge of the allies of his enemy and his strength by observation of physical exertion He was to observe the movements and to wait for the proper time for accomplishment of his task He was to complete it successfully on receiving command from his king³ The continuance of an alliance depended on the ability of an ambassador He was to maintain this friendly relation by praising the good deed of his master and his ally He was to be in touch with the people of the country—both good and bad, and thus be in contact with all elements of the society and formulate his action according to his notions This knowledge of the people would help an ambassador in winning their loyalty in proper time and create dissensions amongst them when it was necessary

Ambassadors enjoyed diplomatic immunity and they could not be killed But we find attempts made by Dasyu chieftains

1 Agni P CCXLI/7-8

2 *Ibid*

3 *Ibid*

to kill or capture an envoy Nārada went with an ultimatum from Kūrṭikeya to Tārakāsura Nārada abused Tārakāsura He was chased but he escaped¹ An ambassador was protected so long as he faithfully reported the order of his master He had no right to abuse a sovereign When an ambassador exceeded his rights he could be punished So the action of Tārakāsura shows that an ambassador was attempted to be punished as he abused the rights Baskal an envoy of Mahisāsura was abused by Devi Baskal was enraged and he attacked her He was killed by Devi² Though an envoy he was killed It was justified as Baskal had no right to retaliate and use force Mahisāsura tried to kill the envoy of Gouri³ This was a clear violation of law Immunity of diplomatic agents was the rule but exceptions are found in practice

During the age of the Purānas there was an efficient spy system The king could see everything in his kingdom through spies⁴ Even enemy kings were said to move about in disguise to know the affairs in other states and so a king was to be particular in choosing a minister⁵ Spies were of two kinds open and secret Secret spies were to move about in disguises, viz , of a merchant farmer, hypocrite saint, beggar, etc.⁶ Spies were to help the king in giving information about the possible movements of enemies of the state, both internal and external

The general principles of diplomacy were the same as prescribed but they became more definite and well formed Growing reflection of the people on diplomacy and their increased practice of it naturally led to its development The main basis for diplomatic manoeuvrings was a careful study of

1 Skanda P (Kumarka Khanda) 31-39

2 Devi Bhāgavata-V, Ch 13

3 Skanda P (Arumacala) 10 89

4 Brihaddharma P (Uttara Khanda) 3/2

5 Ibid 3/50

6 Agni P CCXL1

the (मण्डल) or circle. The position of any state in the circle decided the nature of the relationship of one state with another. The relationships were so common that they helped generalisations. They were so obvious that they came to be treated as natural. The basis of action for every state was its desire for self-preservation. The latter concept did not stop merely on defensive lines but it was also offensive. A state to live must expand. Dynamism was the law. So every state to preserve itself wanted to expand. Expansion must always be at the cost of others. Nothing was found immoral or unnatural in it. Not to expand or not to take advantage of a suitable situation was not considered as laudable but was thought to be the result of a lack of one's political foresight and sagacity. If one has to expand, he must over-run first his neighbours. As neighbours stood on the way of one's expansion so the bordering states were said to be the natural enemies of a state¹. Dr Law² cites practical difficulties for waging war with a distant state as the reason for calling an adjacent state a natural enemy. To me, it seems, however, that if wars were not for aggression and expansion, there is no reason why the adjacent state would oppose. Had wars been fought for a higher ideology, it was natural that others would join to save the victim of aggression. Neighbours were natural enemies as they stood in the way of one's expansion plans. We have to admit that 'love of power and promotion of self-interest' were the guiding factors.

We also find definite reference to an idea that hostility was not always the natural outcome of the proximity of geographical situation, but was also caused by other factors. It is said that in politics 'no one is anybody's friend or foe, friendship or enmity springs from a cause'³.

1 Agni P CCXXIII/14

2 Vide his *Inter-state relations*

3 Agni P CCXXXIII

This verse was added after the list of twelve states in the Mandala had been enumerated. This can be explained in two ways. It may mean that 'cause' meant 'right cause' and war against an ally or violation of treaty was justified, only if an ally went against the right cause. A state was to wage a war and to help another for a right cause. If this meaning is accepted, it would mean a great advance in the sphere of diplomacy. But it can also be explained as meaning the impermanence of diplomatic relations among the states according to varying conditions. In this sense treaties of friendship could be nothing but convenient arrangements of the strong rules. They were meant to serve as a cloak for the furtherance of their selfish policies. No sanctity was to be attached to them. All considerations were to be thrown to the winds and an ally was to become one's enemy, when he blocked his expansion. This would mean an incessant fight for supremacy and balance of power. The second explanation seems to be more plausible.

Let us now consider the other members of the Mandala. Twelve states of a mandala are enemy, ally, friend of an enemy, friend of conquest, the neighbouring king in the rear, enemy of that rear king, ally of that rear king, enemy of the ally of that rear king, Madhyama and Udāsina kings¹.

Mr Banerjee has termed mandalas, besides the Madhyama and Udāsina, as 'protectorates' of the Vjigisu or conqueror. He has even doubted the sovereign rights of an ally of the conqueror, an ally of an ally of a conqueror, and such two allies in the rear also (Ākranda and Ākrandasāra). He says 'They were not wholly sovereign states'. The Vjigisu controlled their activities and maintained the balance of power within the circle of states². The circle was composed of independent states and their relationships were determined mostly by their

1 Agni P CCXXIII/14-19, CXL/1-5

2 International law in Ancient India P 62

position in the circle. The geographical situation determined the political affiliations. It is not right to say that the ally of the conqueror was a protectorate of the former. It was an alliance and not a forced treaty.

There is no controversy about the interpretations of the members of the circle, except that of Madhyama and Udāsina States. 'Madhyama' means literally, middle. Its reference in the Veda has already been alluded to¹. In the subsequent political literature, this word is very common. This has been associated with a particular type of state and it has a special position in the circle of states. Madhyama's position is in between a state bent on conquest and its would-be (or natural) enemy. This state was in a precarious position, as he was the natural enemy of both the would-be conqueror and its foe. A Madhyama could safeguard itself against aggression only if it was powerful enough to combat both *i.e.*, fight or help either of his neighbours. The stress is on the power of Madhyama. The idea is that to be a true neutral, a man is to be very powerful so as to be unperturbed by the threat of others and also in a position to combat or help them².

The spirit of dynamism in state life, was prevalent in the Purānas. Every king was exhorted to expand the limits of his state as territorial expansion was a necessary condition for the vitality and growth of a state. On expansion depended its very safety and security. The political atmosphere was still not static—the struggle for power and supremacy was still going on, each state was arming itself for safety and security. Whenever any state deemed itself powerful enough, it thought attacking a weaker state. A king was advised not to be contented with what he had. He was advised to look upon others' kingdoms with the eyes of a vulture and pray

1 International law in Ancient India P 28

2 Inter-state relations P 13

upon them at an opportune moment. We read, "A king who is contented with his own kingdom only shorn of all thorns, quickly perishes even if he be wealthy—an able king conversant with politics, desirous of gaining wealth will desire to have other's kingdoms. Even the hermits desire to have another bark¹. The spirit of dynamism was preached. A state that was static was sure to perish. It was dynamism which preserved one. There seems to be nothing like security. Every king was advised to pounce upon another, whenever he was conscious of his power. He who was powerful was only the fit ruler of the earth. We read, When a king finds his neighbouring king defeated by a powerful aggressor, he is to prepare for war—or when a king finds that he has maintained his army and fed his servants and is powerful enough to defend the capital or base, he is to enter the enemy camp—or when the enemy is in distress or is afflicted by circumstances or fate or at the times of earthquake or under the influence of evil stars, he is to march his soldiers to finish him or when he sees good signs in body or sees a good dream he is to march to enemy territory.²

Every king was to so maintain balance of power that he would be the most powerful amongst the circle of states. To preserve this, a king was not to care for high moral or ethical ideas. Self-preservation was the first duty. For if he acted otherwise other states taking advantage of this might pounce upon him in turn. Self-aggrandisement was the rule if necessary without any scruples. Instead of helping a king or a kingdom which was in distress, and afflicted by natural calamity, the king was advised to march into that kingdom at such a crucial time. No consideration for humanity or moral was to be made. It would be wrong to censure the law-givers for the rude materialistic approach to the problem. The whole atmosphere was surcharged with trea-

1. Devi P 2/38

2. Agni P CCXXVIII 1-4

chery, guiles and stratagem. Everything was unstable and insecure. In such a society we cannot expect peace, unless there is a strong power at the centre. People yearning for peace looked upon the growth of a powerful state as a means of their deliverance. The law-givers naturally enjoined a state who had grown powerful to give peace to the nations by centralising them. The materialistic approach ended with the conquest. After the annexation of the territories the treatment meted out to the enemy subjects was superb. No distinction was sought to be made between the subjects of a conquered territory and that of his own land.

War as has been seen in all the various stages was the last resort. Attempts were made to win the point, through diplomacy failing which, actual hostilities were started. 'To attack an enemy in danger, when the efforts of the ambassador have failed and thus to crush him'.¹ War was thus an extension of diplomacy. Every move in the diplomatic chess-board was the outcome of due deliberation and through examination of the various factors. The king was advised to use one of the four expedients—Sāma, Dāna, Danda, Bheda—according to proper time and circumstances and not to use one when another should be used.² A king was to accept that policy which was to enhance his power and profit. Profit of the state was the sole motive. A king was advised to make peace with the strong, fight with the weak and to follow the traditional policy of gift, conciliation, sowing dissension and ultimately force. Even, if necessary, strategic retreat was enjoined upon.³ We find in the Purānas three additions to the traditional four fold policies. Agni Purāna enumerates them as follows: 'Conciliation, gift, sowing of dissension, war, magic, charm, and a policy of indifference'.⁴

1 Agni P CCXLI/13

2 Kālikā P 84/34-36

3 Ibid cxcv/16-17

4 Agni P ccxxvi

POLICY OF CONCILIATION

The policy of conciliation was of two kinds—real and feigned. A king was advised to make the real one with a righteous king and unreal one with a bad king¹. A good king would become angry against a false one, so a king was to carefully use conciliation with the good and righteous Kings. The same idea is emphasised further as there was real danger if the policy of conciliation was made in a deceitful manner with a righteous king, for if anyhow the deceit was exposed, he would be enraged, and the whole plan would be frustrated. Ethical considerations and influence were not absent. Guiles and stratagems were for the bad, but with the righteous the behaviour was to be good and honest. We read, To a high-born, righteous, religious, and of pure character, false conciliation is not to be used. To use real conciliation with them as they are the fit subject of conciliation². The reason is simple enough. There was no risk or danger from a righteous person of a treacherously attacking one's position. So one could afford to be honest with such a righteous person. The law givers prescribe this sort of treatment to the righteous as a sound policy for the self-preservation of a state in all respects.

Real conciliation meant to speak gently, to maintain good relations, to give good reception, and show respects, to speak in words that 'I am yours', to acknowledge gifts received and return gifts—to make gift of goods and to give what is to be given³. Matsya Purāna further elucidates the points. We read Real conciliation means the singing of his heritage, and noble family and the good acts done by him, to express gratitude to him for his acts and thus the pious to use conciliation to bring a righteous one under won influence⁴.

1 Agni P. Matsya P. ccxxii

2 Matsya P. ccxxii

3 Agni P. ccxii

4 Matsya P. ccxxii

The main point in the art of conciliation is to maintain good relations between two states. It is obvious that this can best be done by eulogising one's good acts and not by harping on one's defects. The policy is one of mutual love and reverence. Due honour was to be shown by both the parties and there was to be exchange of good wishes and gifts.

The policy of conciliation was highly praised. It is said, "Though conciliation or peace protects and is spoken of highly by others, it is of no avail against an unrighteous one and so should not be used against such a person"¹. This clearly shows that it was possible for honest and scrupulous monarchs to maintain their safety and security by means of alliances and even states bent upon conquest preferred to continue alliance and observe the policy of conciliation with such monarchs.

Policy of gift

Next to this comes the policy of gift. This is to be utilised for winning allies or sowing dissensions amongst the enemies. "There is none who cannot be won over through gifts. A combatant man is able to destroy or disunite others"². This is too simple. There was no need of unnecessary war to crush too weak an enemy when he could be won over through gifts. A greedy king though powerful, would care only for gains. If his desire was satisfied without war, he would prefer to be pacified through gifts than war.

Policy of 'Bheda'

Next let us examine the policy of 'Bheda' or creating disunion and disaffection in the enemy camp. A list of persons in the enemy territory, who were apt to be won over, is given as follows. "Those wrongly accused, desirous of wealth insulted after being invited, anarchist, anti monarchist, those

1 Matsya P ccxxii

2 Agni P ccxxvi

who want glory, religious minorities (religious dissenters) or those separated for the sake of religion, and desire for wealth angry, proud, and insulted—those who had left without reason. Those whose riches and wives have been robbed—those in the enemy camp, who were to be honoured but have not been honoured¹. Those people to be brought carefully to his own party and their disloyalties were to be nurtured daily and carefully. This policy of Bheda is eulogised by Matsya Purāna. It is stated there: 'The wicked, the angry, the frightened and the insulted, they are apt to be divided and so they are to be divided. He who is punished for an offence, can be quickly divided when that offence is ended. To show faults to the relatives and to show fear from outsiders and thus divide them and bring them under control. The great fearless Śakra failed to defeat enemies without dividing them. He used to defeat great armies of his enemies by dividing them and thus kill them with a handful of soldiers. Those who know the Śāstras of Rājadharmā, they conquer their foes by creating divisions and dissensions amongst them'².

The policy of 'Bheda' to make it successful must be secret, and every move was to be careful. Utmost skill was necessary for this. The excitable classes and such other men were to be alienated without in the least suspecting the ultimate aim of the conqueror. He was either to do it himself or through others but the information received through others was to be verified, lest he himself fell a prey to the diplomacy of his enemy. A note of caution was sounded: 'A king was not to try to divide them who know his purpose'³.

The Matsya Purāna goes deep into the psychology of the people. It analyses the psychological basis of anger and

1 Agni P ccxxvi/12-13

2 Matsya P ccxxiii/1-4

3 Ibid 6

classifies anger into internal and external ones. External anger for a king is the anger of the Sāmantas (officers), their apparent and the commanders of the army. Internal one is that of the ministers of the state and royal princes. Internal anger is more potent than external one. So a king was always to guard against such an internal anger but to carefully create disaffection and alienate the relatives of his foe. A king was to keep his relatives under control by giving them gifts, honours, but was never to trust them¹. The policy enumerated is double edged. While advising one's own ruler to guard against possible fifth column activities, it ordered him to nurture fifth columnists in the enemy territory. It was to be a stiff battle of nerves and wits, each one trying his best to be on the defensive and also to take an offensive, and ultimate victory rested with one who was more shrewd and diplomatic.

Demoralisation of enemies

Magical charms, enchantments, illusions and tricks were to be used to damage the morale of the Army of an enemy. It was to be shown by magical charms that defeat was inevitable as divine help had come and thus force the enemy to submission. As usual, force was the last resort. When everything failed, a foe was to be annihilated by force. 'When the three fail, take recourse to arms'². Agni Purāna says, 'One conversant with the time, country and force of his enemy, to the foe by force, to appease right minded and chief allies through peaceful methods, the greedy and weak by gifts and the friends never by fear, to show force to the wicked and conciliation to sons and brothers, to win the discontented army through conciliation and gift, the frontier and foresters through dissensions and force'³.

Policy of 'Upekshā'

Let us now examine the policy of Upekshā (non-interference). In a sense it can be described as neutrality. When

1 Matsya P ccxxiii/6

2 Agni P ccxxvi 1/3

3 Ibid ccxi

king found that he was not in a state of hostility nor had any quarrel with others, that it was useless to make treaty with a foe, that the policy of conciliation would mean giving of unnecessary indulgence and gift would mean only loss of wealth, in similar and other cases a king was to follow the policy of aloofness. Moreover, if he found that his enemy was unable to do him any harm and he too was in a similar position, he was to adopt this policy.¹ This policy was to be followed when a state's security was not endangered. This was a fit policy for a state who had by war and diplomacy stabilised its position. It is a practical advice to the king—that one should limit his wants—that conquest, not followed by consolidation, was sure to be fruitless. A state was to be wise enough, to stabilise itself and for this it was to remain aloof from others.²

There was another set of six expedients of policy. This set was to be used when the diplomatic battle of wits had failed. The only recourse left was open hostility. Even at that critical juncture, a last minute attempt was made to avoid the clash of arms. The six expedients were Yāna, Āsana, Samasraya, Dvaidhibhāva, Sandhi, and Vighraha.

'To make pact with equals to use force against a weaker one'³ 'when a king is capable of destroying the preparations of his enemy, he is to wait, after marching to war and also when his neighbours are unfriendly'⁴ A king having unfriendly neighbours, was to try to weaken his enemy by policy and not to engage in actual hostility—it was to be an armed remonstrance, aided by diplomatic wars. 'A king with unfriendly neighbours, when attacked by a powerful king, had to adopt the policy of duplicity'⁵ The policy of duplicity

1 Agni P ccxxxiv/4—7

2 Ibid 20

3 Agni P ccxxxiv/22

4 Ibid 23

5 Ibid ccxi/28—29

means to be hidden like the crow's eyes. But when attacked by two powers—one is to join the stronger side.¹ The policy was that he was to maintain his security firstly by maintaining outward friendship with both. But when he was actually attacked by two powers, he was to join the stronger one. The eventuality was not to be overlooked. The stronger might not agree to a treaty. In that case, he was to surrender to him or go over personally to him.²

The policy of *Samāsraya* was that of seeking shelter of a powerful king. When one's army was defeated and he was helpless and about to be annihilated, he was advised to seek the shelter of a righteous and powerful ruler. He was to seek shelter with a powerful king, whose neighbours were friendly—or one who was a *Madhyama* or a *Udāsina*. The reason being that, he should join such a ruler who could protect him against aggression.

A war was a risky game. Fortunes often fluctuated in battles. So a king was always advised to be very cautious before actually engaging in hostilities. We read, 'A wise man, who knows the six gems (*Sandhi*, *Vigraha*, etc.) to engage in war after proper consideration of the time, place, method and the powers of either side. A king who had faith in every one, and had every one's faith in him, and attacked an enemy by finding out his loopholes—he can be master of great kingdom. If your enemy is prepared and you are luckless, so do not engage in war.³ The same thing we find in the *Devī Purāna*,⁴ that a king was to study the time, place, circumstances, wealth, and comparative strengths of either party. *Kālikā Purāna* cites *Śukrāchārya* as the authority that one should never start a war unless he was sure of victory and gain. War was to be started only when it was to be profitable, and there was to be

1 Agni P 31—32

2 Ibid cccxxiv/2?

3 Saura P CCXLIX/26-33

4 Devī P Chs 12-13

gain of land, wealth and ally¹ 'A king who was surrounded by a wise circle of states and who was not careless and whose spies were efficient and who spoke pleasantly, he was assured of great success'²

The conditions expected from a ruler were very delicate and hazardous. He was to be sure of victory and for this he was to have upper hand in everything, he was to create confidence in all, without himself believing anybody, his spies were to give him all information, without his enemies' spies getting any—his allies were to be faithful and loyal while those of the enemy were to be alienated. Even then, the seasons were of great help³

Treaties and Alliances

We have seen that Sandhi or Pact was one of the six expedient of policy. Sandhi has also been translated by as *entente*—it is all the same whether we call it a pact or an *entente*. Whenever necessity arose a state, to save itself took recourse to temporary pacts—to be violated according to self interest. Here also we find a battle of wits. A king was advised to make temporary pacts with his enemies and break them when he was conscious of his power. At the same time, he was advised to be cautious enough not to believe others. 'Too much confidence and trust is the cause of fear that trusted men can destroy you. He who makes a pact with an enemy and remains confidently, is aroused like a sleeping man, fallen from a tree top'⁴. The king was never to believe his foe, even if he be small, as a small spark of fire can set the whole world ablaze⁵.

There is a detailed analysis of various people with whom friendship was to be made. The main consideration for

1 Kālikā P 48/100

2 Ibid 125

3 See Kautilya Arthashastra

4 Garuda P (I) CXIV/47-48

5 Ibid 72

friendship on the part of a powerful king with another was enhancement of selfinterest. One who could help it in times of danger was to be made a friend and he who could not be trusted or who could not possibly help it due to his weakness or other cause, was not to be a friend. 'There is no need of having a friend, who is struck with fear'¹ For a weak ally would be a retarding force and might put him in trouble²

We read, 'Mutual help is the basis of friendship. *Upahāra* entente is the best form of the four. There are some classes of persons with whom one should never make peace—one should fight them out. They are Children, old man suffering from long disease, forsaken by allies, coward, one having cowardly subjects, one who is greedy or who has greedy subjects, or one whose subjects are disaffected, one much-attached to property, one taking council with many, defamer of God and Brahmans, one subjected to fateful decrees of destiny, one whose kingdom is afflicted with famine and danger, whose army is disaffected and in trouble and danger—who has been recently free from the clutches of many enemies and one who is unscrupulous'³

A coward or a greedy ruler could never be scrupulous and honest. A coward would be afraid to face danger for his ally and apt to join a stronger power for safety. One who was greedy was sure to be won over by gifts by his enemy. The kingdom of a ruler, whose subjects were discontented, was the best ground for fifth column activities. So one was advised not to take such men as allies. Such allies would be more a cause for alarm, anxiety and weakness than a source of help and encouragement. Renewed friendship with one who had once been enemy was not desirable. One was to treat that friend as death incarnate. 'As a she-mule dies when she conceives, so a man dies when he accepts the friendship of a

3 Garuda P CVX/34

4 Like modern day wars

1 Agni P CCXL/9 13

wicked people'¹ One was never to trust an enemy's son even if he speaks well—as he would certainly try to create danger whenever an opportunity arose. He is harmful like a pot containing poison² One was not to make friendship with one who was under the shelter of an enemy and he was not to quarrel with a foe³ But we find a more wise statement. Friendship or enmity were not always permanent. It all depends on a man's personal nature. When opportunity arises, to make peace with a foe, and to fight with a friend⁴ This is nothing but a case of expediency and state policy overriding other considerations. This is later on softened and the guilt is fastened on the other party. 'If a foe be a well-wisher he is a friend, and if a friend does any harm, he is a foe'⁵

So far the negative side has been enumerated. The class of men with whom friendship was to be made is also given. They are enumerated of as follows. 'One who is conversant with Yājñic rites, powerful, sweetvoiced, illustrious with no duplicity, and of a noble family'⁶

Policy towards a friend

A friend is to be won by three means—'Welcoming him from a distance, clear and hearty talks, and mutual exchange of good services'⁷ Proper honour was to be shown to an ally when he came to visit his state, he was to be given proper reception. To prevent against any misunderstanding between allies, one was to have free and frank discussions of the problems. 'A friend's quality is to speak the truth and to

-
- 1 Garuda P Ch CX
 - 2 Ibid CX/18
 - 3 Ibid CVIII/5
 - 4 Ibid CVIII/6
 - 5 Ibid 14
 - 6 Agni P CCXXXIX/34
 - 7 Ibid 35

feel sympathy and enjoyment in one's misery and joy¹ From an ally, one received threefold advantages of religion, passion and wealth; i.e., acquisition of spiritual merits, promotion of economic interests and satisfaction of desires. This is the traditional way of speaking of one's manifold advantages. Friends are of four kinds—consanguine, those created, traditional or dynastic and those saved from danger²

The Matrimonial Alliances

There are references to matrimonial and military alliances. Devas were tormented by Hiraṇya Kasiṇu and they were helpless. They asked for military aid from Viṣṇu³. Bhagawatī agreed to help Indra, who had been attacked by Raktāsura and his army⁴. Śiva marched to slay Tripura and he was followed by saints, Ganas, Lokapālas (kings), Gandharvas, etc. Devas and Asuras, both asked Rāji for help. Rāji joined Devas, as they agreed to make him their chief⁵.

The Neutral Power Joining the war

There is a striking example of a neutral power, joining the war, to save mankind and thus protect right and justice. Saints and the gods began to pray and sing hymns to Mahādeva and said that Asuras and Devas were same to you but Asuras were unrighteous and Devas were righteous and so he should destroy the Asuras. They requested him to burn Tripura for the good of the world⁶. Mahādeva was neutral, for it is said that the Devas and Asuras were equal to him. But he was most powerful and just. He was entreated to renounce neutrality to save the world and to help the right cause⁷. Mahādeva joined the Devas for the pressing necessity

1 Agni P 37

2 Ibid 36

3 Saura P XXVII

4 Ibid 49/140, 35/22

5 Vāyu P XCII/83/84

6 Saura P 34/38-39

7 In the worldwar II—Britain forced America to enter war.

of humanity and justice. Treaties of friendship were made with the vanquished and they were treated as friends. Śubāhu was defeated by Hanumān and he fell into a swoon. He surrendered himself and everything, he had, to Śatrughna. Śatrughna embraced him and gave him back his kingdom.¹ Kalki was defeated by Śasidhvaja. He was well treated by the latter and their friendship was cemented by a matrimonial alliance.²

It is a common saying that 'Pacts were made to be broken. It is true that kings were advised to make temporary pacts to tide over immediate danger and then to violate them when they deemed themselves powerful enough. 'A king when defeated by a foe has to make peace for six months or one year and again to defeat his foes on regaining his power.'³

Even in such troubled times, we find the highest eulogy paid to the sanctity of an alliance. Lohāsura was very powerful and he could not be defeated by gods. He was reminded of his promise to remain with Mahādeva and also that his father had given the kingdom to Indra and so he should not take it back.⁴

We have an instance of a mediation by a strong power to stop the fight between the other two. Brahmā and Vishnu were engaged in a ruthless fight for supremacy. Devas headed by Indra asked Śankara to stop this devastation. The poet in his poetical fancy says that Śankara went and quenched the powerful Maheswar and Pasupatāstras and seeing his vastness (Viśvarupa) both stopped fighting.⁵ It may be interpreted to mean that it was the fear of both being punished by a strong Power, which made them stop the hostility against each other.

1 Padma P (Patāla Khanda) 17/49-52

2 Kalki P. Pt III Ch IX

3 Garuda P (I) cxi/21-22

4 Skanda P. (Brahma Khanda) Ch 29

5 Śiva P (Vidyaswar Samhita) Ch 5

विष्णु पुराण में राष्ट्रीय भावना

—आचार्य कृष्ण लाल

भारतीय साहित्य में राष्ट्रीय भावना कोई नई बात नहीं है। जगन्त प्राचीन काल से राष्ट्र की धारणा विद्यमान रही है। वेद में राष्ट्र की रक्षा हेतु सूत्र रूप में राजा अथवा शासक का ब्रह्मचारी (ज्ञानी तथा सयमी) और तपस्वी (परिश्रमी) होना आवश्यक बनाया गया है।¹ परवर्ती साहित्य में जम्बू द्वीप (एशिया) को भारत भूखण्ड की एक अखण्ड इकाई के रूप में दर्शाया गया है। रामायण में वर्णन है कि सीता की खोज में सुग्रीव के मैनिक भारत की सभी दिशाओं में जाने हैं।² इस वर्णन में भारत का जो चित्र उभर कर आता है उसकी सीमाएँ वर्तमान भारतीय प्रायद्वीप (पाकिस्तान और बंगला देश समेत) में अधिक विराल हैं। राम के वनगमन मार्ग के माध्यम से भी वाग्मैत्रि ने भारत भूमि की एकता और अखण्डता प्रदर्शित की है। रघुवंश में रघु का दिग्विजय वर्णन भी इसका साक्ष्य है।

राष्ट्रीय भावना का सम्बन्ध राष्ट्रभूमि की एकता और अखण्डता में बहुत गहरा होता है। अपने राष्ट्र एक प्रत्येक वस्तु में स्नेह, आसक्ति और उसके प्रति गर्व की भावना भी राष्ट्रीय भावना के आवश्यक तत्त्व हैं। विष्णु पुराण के द्वितीय अक्ष में भारतभूमि का ऐसी ही राष्ट्रीय भावना से ओत-प्रोत वर्णन हुआ है। इस अक्ष के तृतीय अध्याय में भारत भूमि का विस्तार, उसके पर्वत, वन, नदियाँ जादि वर्णित हैं और भारत का गौरवगान किया गया है।

यह वह पुण्य भूमि है जिसके मीन देवता भी गाते हैं। देवता कहते हैं कि धन्य है वे मनुष्य जिन्होंने भारतभूमि में जन्म लिया है क्योंकि यही वह भूमि है जो स्वर्ग और मोक्ष दोनों का माग है। कारण यह है कि समार के अन्य प्रदेश केवल मोक्ष के निमित्त हैं। ज्ञान वन और मोक्ष की आश्रमभूमि केवल भारत है। जहाँ यहाँ जन्म लेने वाले मनुष्य तो देवत्व से भी अधिक कुछ राष्ट्र

1 ब्रह्मचर्येण तपसा राजा राष्ट्रं वि-क्षति । (अथर्व० 11 S 17)

2 वा० रा० विष्णुशा का० ३

कर लेते हैं।¹ दूसरे शब्दों में इन गुणों का स्मरण कर देवता भी इस भूमि पर जन्म लेने के इच्छुक रहते हैं।

इसी भूमि का यह वैशिष्ट्य है कि लोग यहाँ फल की इच्छा किये बिना कर्म करते हैं। कर्मों को सर्वव्यापी परमात्मा में समर्पित करके, इस कर्मभूमि को प्राप्त कर वे शुद्ध चरित्र वाले होकर उस अनन्त परमात्मा में ही लीन हो जाते हैं।² इस प्रकार भारतभूमि केवल एक भूखण्ड ही नहीं है, अपितु यहाँ की पवित्र, उदात्त विचारधारा और पुण्यात्माओं का समर्थ इसकी विशेषताएँ हैं जिनके कारण मनुष्य आध्यात्मिक उन्नति करने में समर्थ होते हैं।

देवता स्वर्ग में स्थित होते हुए भी इस विषय में चिन्तित हैं कि स्वर्ग में स्थिति प्रदान करने वाले अपने कार्यों की ममाप्ति पर हमारा पुनर्जन्म (शरीर-धारण) कहा जाएगा। वस्तुतः वे भारत में ही जन्म प्राप्ति करने के इच्छुक हैं क्योंकि वे कहते हैं कि धन्य ही वे मनुष्य हैं जो इन्द्रियों की शक्ति से हीन हुए बिना भारतभूमि में उत्पन्न होते हैं।³ स्वर्ग कही है या नहीं अथवा स्वर्ग केवल एक सुखमय अवस्था है—इस प्रश्न को हम एक क्षण के लिये छोड़ दें, तो उपर्युक्त प्रमाण भारत को एक ऐसी पुण्य कर्मभूमि के रूप में प्रतिष्ठित करता है, जो स्वर्ग का आधार है, जहाँ मनुष्य को कर्म करने के अधिक अवसर सुलभ हैं। और उनके अनुसार वह मुक्ति प्राप्त कर लेता है। परन्तु जो इस अवसर का लाभ नहीं उठाते उनकी तो नरक के रूप में अधोगति होनी ही है।⁴ आगे यह स्पष्ट कहा गया है कि इस प्रकार की स्वर्ग और मोक्ष दिलात वालों कर्मभूमि भारत के अलावा कही नहीं है।⁵

- 1 गायन्ति देवा किल गीतकानि ध्यायास्तु ते भारतभूमिभागे ।
स्वर्गापवर्गास्पदमार्गभूते भवन्ति भूय पुष्ट्या सुरत्वात् ॥ वि०पु० 2 3 24
- 2 कर्माण्यमकल्पिततत्फलानि सयस्य विष्णो परमात्मभूते ।
अवाप्य ता किममहीमन्ते तस्मिन्लये ये त्वमला प्रयान्ति ॥ बही 2 3 25
- 3 जानीम नैतत्त्वन्न वय विलीने स्वर्गप्रदे कर्मणि देहबन्धम् ।
प्राप्स्याम धया खलु ते मनुष्या ये भारते नेन्द्रियविप्रहीना ॥
वही 2 3 26
- 4 अत सम्प्राप्यते स्वर्गो मुक्तिमस्मात् प्रयान्ति च ।
तिर्यन्तव नरक चापि यान्त्यत पुष्ट्या मुने ॥ वही 2 3 4
- 5 इत स्वर्गश्च मोक्षश्च मध्य खान्तश्च गम्यते ।
न खल्वन्यत्र मर्त्याना कर्मभूमौ विधीयते ॥ वही 2 3 5

इन मन्त्रों की वैज्ञानिकता सन्दिग्ध होते हुए भी पुराणकार की राष्ट्रीय भावना और भारत का सर्वोच्च पद पर प्रतिष्ठापन अनन्दिग्ध है। वस्तुतः पुराणकार के लिये यह दग मात्र एक भूखण्ड नहीं है, अस्तित्व भारतीयों की आत्मा है। यहाँ के निवासी भारत की सन्तान हैं। इसका विस्तार उत्तर में हिमालय तक और दक्षिण में समुद्र (हिन्द महासागर) तक है। नौ महान् योजन अर्थात् एक लाख पैंतीस सहस्र किलोमीटर इसका विस्तार है।¹ ऐसा प्रतीत होना है कि विस्तार से अभिप्राय अफगानिस्तान और बर्मा तक फैले हुए भारत की परिधि से रहा होगा।

पूर्ण भारत के पर्वतों यथा महेन्द्र, मलय, सह्य, शुक्तिमान्, ऋक्षपर्वत, विन्ध्य और पारियात्र नामक मान कुलपर्वतों का उल्लेख पुराणकार ने किया है।² इसी के साथ सम्पूर्ण भारत के द्वीपों, नदियों और प्रान्तों का उल्लेख है।³ यद्यपि पुराण में गिनाये गये सभी स्थानों का आज की भौगोलिक स्थिति से समीकरण कठिन है तथापि इसमें पुराणकार की सम्पूर्ण भारत को एक राष्ट्रीय इकाई के रूप में देखने की भावना अत्यन्त स्पष्ट है।

भारत की नदियों का जन किमी में भेदभाव उत्पन्न नहीं करना, अतः इसका जल पीकर सब हृष्ट पुष्ट होकर साथ साथ रहने हैं।⁴ सभी नदियों को एक समान मानने में भावात्मक राष्ट्रीय एकता की पुष्टि होती है।

भारत का राष्ट्रीय चरित्र उज्ज्वल है। यहाँ मुनि तपस्या करते हैं, याज्ञिक यज्ञ करते रहते हैं और परलोक में उचित पद की प्राप्ति के लिये आदरपूर्वक दान दिया जाता है।⁵ ये सभी काय जहाँ एक ओर निरल्प जीवन का मकान करते हैं, वहीं ये राष्ट्रोद्योग में भी महायुक्त हैं। विष्णु को उज्ज्वल

1 उत्तर यन्ममुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।

वर्षं वही तद् भारतं नाम भ्रागती यत्र मत्तति ॥

नवभोजनसाहस्रो विन्मारोज्य महानुने ॥ वि० पु० 2 3 1-2

2 वही 2 3 3

3 वही 2 3 6-17

आसा पिबन्ति सन्निव वसन्ति सहिता मदा ।

4 समीपतो महाभाऽ हृष्टपुष्टजनाकुला ॥ वही 2 3 18

तपस्नप्यन्ति मुनयो जुह्वने चात्र दज्जिन ।

5 दानानि चात्र दीयन्ते परलावाथसादगन् ॥ वही 2 3 20

तथा यज्ञमय वताकर और निरन्तर वज्ञो द्वारा उसकी उपासना के उल्लेख से यज्ञ का श्रेष्ठ कर्म हाना तथा उसके द्वारा पर्यावरण को शुद्धि सकेतित है ।¹

राष्ट्रीय भावना का चरमोत्कर्ष हमे इस अतिशयोक्तिपूर्ण वाक्य मे प्राप्त होता है कि हे श्रेष्ठ, इस भारतभूमि मे पुण्यो के सचय से ही सहस्रो सहस्र जन्मो के पश्चात् ही कभी कोई प्राणी मनुष्य जन्म पाता है ।² आशय यह है कि भारत पुण्यभूमि है और यहा जन्म प्राप्त कर मनुष्य पुनर्जन्म मे भी उन्नति को प्राप्त कर सकना है । शारीरिक, भौतिक उन्नति से ऊपर आध्यात्मिक उन्नति प्राप्त करने की आधार भूमि भारत ही है । भारत के प्रति उदात्त राष्ट्रीयता की भावना जगाने के लिये पुराणो के ये विचार प्रेरणाप्रद हैं ।

1 पुरपर्यं जनुषपो जम्बूद्वीप सदेज्यते ।
यनैर्यनमया विष्णु रन्वद्वीरदु चायया ॥ वि० पु० 2 3 21
अत्र जन्ममहन्वाणा सहस्रं रपि मत्तम ।
कदाचिल्लभने जन्तुर्मानुष्य पुण्यतन्वयात् ॥ वही 2 3 23

पुराणों में आगमिक तत्त्व— (लिङ्ग पुराण के विशेष सन्दर्भ में)

प्रो० राममूर्ति त्रिपाठी

भारतीय दृष्टि 'विभक्त' में 'अविभक्त' का दर्शन करने वाली अद्वयी है और सस्कृति समन्वयी। समन्वयी वृत्ति भारतीय चेतना की पहचान है। प० नेहरू भी इसमें विश्वास रखते थे और कहते थे—

Some inner urge towards synthesis is the dominant feature of our Indian cultural development

हमारा पौराणिक वाङ्मय या पुराण इस सत्य के साक्षी हैं। ससार गति का दूसरा नाम है और गति बिना विरोधी तत्त्वों के सघर्ष के आ नहीं सकती— इसीलिए हमारा चिन्तन माता है—“सत्यासत्य मिथुनीकृत्य प्रवर्तितोऽयं मसार”—सत् और असत् के ताने-बाने से ही ससार का यह पट बना है। जहाँ विरोध होना है, वही समन्वय की आवश्यकता पड़ती है। महामहिम प० गोपीनाथ कविराज ने 'इतिहास' की घटनाओं से पुराणों के आख्यानों से इसकी पुष्टि की है। 'क्षर' और 'अक्षर' का समन्वय ही 'पुरपोत्तमतत्त्व' का आविष्कार है। 'प्रवृत्ति' और 'निवृत्ति' का समन्वय ही 'निष्काम कर्मयोग' है। पौराणिक प्रयास इसी समन्वय के उज्वलत निदर्शन है। इसकी पुष्टि के लिए परिवेश और पुराण का समानान्तर अनुशीलन आवश्यक है। प्रसङ्ग की बात यह है कि सम्प्रति हम 'उपेक्षित' और 'तिरस्कृत' पुराण और 'आगम' की ओर गम्भीरता से जुड़े हैं। अन्वय के अभाव में हम किसी को क्या समझते हैं— इसका उदाहरण 'पुराण' और 'आगम' या 'तत्र' हैं। पुराण भिन्न-भिन्न देश और भिन्न-भिन्न काल में अनेक समय में उभरते विरोध या समस्याओं के समाधान हैं। इनमें हमें वर्तमान के विरोध और समस्याओं के समाधान को प्रेरणा मिलेगी। इस इनमें अनेकता में एकता लाने का मार्ग पा सकते हैं।

'आगम' और 'निगम'—भारत की समन्वयी सस्कृति के उद्गस हैं—निगम ज्ञान है तो आगम क्रिया—एक सिद्धान्त है तो दूसरा प्रयोग। निगम यागमार्ग है तो आगम 'राग' मार्ग। निगम वैदिक है तो आगम सार्ववर्णिक। पुराण ज्ञानमय

'निगम' के ही उपबृहण हैं और 'कलावागम' 'उच्यते' को मानकर उपद्रुत परिवेश में पुराणों ने आगमिक तत्त्वों का भी अपने में समावेश आरम्भ किया। पुराणों में तांत्रिक विषयों के अनुप्रवेश के समय विशेष में विद्वानों में ऐकमत्य नहीं है। डॉ० हाजरा का विचार है कि अष्टम शती से पूर्व प्राचीनतर पुराणों में तांत्रिक पूजा का लेश भी विद्यमान नहीं है। पहले पुराणों में किसी देवता विशेष के केवल मुद्रा न्यास आदि का ही वर्णन किया गया। तदनन्तर समग्र तांत्रिक विधियों का उपन्यास, स्मार्तकर्मों के साथ बिना किसी वैमत्य के ही पुराणों ने प्रस्तुत किया। दशम तथा एकादश शती में पुराणों में तंत्रों ने अपनी पूजा प्रतिष्ठा तथा प्रामाण्य प्राप्त कर लिया। गरुड तथा अग्नि पुराण में उपलब्ध तांत्रिक विधान इसके पुष्ट प्रमाण हैं। प्राचीन पुराणों—वायु, भागवत, वैष्णव तथा मार्कण्डेय पुराणों में तंत्र का या तो अनुप्रवेश नहीं है या है भी तो संकेत मात्र ही है। उप-पुराणों के निर्माण की प्रेरणा तंत्रों के व्यापक प्रभाव का परिणत फल है इसीलिए उप-पुराणों के युग में तांत्रिक पूजा का विधान पुराणों में भी स्वतन्त्र रूप से किया गया मिलता है। उपपुराणों में तो वैदिक तंत्रों के साथ-साथ तांत्रिक मन्त्रों का भी सन्निवेश प्राप्त है।

'आगम' शक्ति तत्त्व का नामान्तर और उसकी पहचान है। स्वच्छन्द तंत्र की टीका में व्युत्पत्ति के माध्यम से इसका यही अर्थ दिया गया है—“आसमन्ताद् गमयति अभेदेन परामृशति निज पारमेश स्वरूपमिति कृत्वा या पराशक्ति संवागम।” ब्राह्मण तंत्र हो, बौद्ध तंत्र हो या जैन तंत्र—ब्राह्मणों में वैष्णव, शैव हो या शाकन—सबत्र शक्ति तत्त्व की प्रतिष्ठा मिलेगी। पुराणों में वैष्णव, शैव, शाकन—त्रिविध तंत्रों का उल्लेख मिलता है। वैष्णव पुराणों में पाचरात्र, वैखानस और भागवत जैसे वैष्णवागमों का तथा शैव पुराणों में शैव-शक्ति आगमों का उल्लेख मिलता है—उनके तत्त्वदर्शन सृष्टिप्रक्रिया तथा पूजा या साधनोपयोगों तत्त्वों और उपकरणों की चर्चा मिलती है। नान्दुराण, वराहपुराण, कूर्मपुराण आदि में वैष्णव तांत्रिक तत्त्व तथा मार्कण्डेय-पुराण अग्निपुराण, ब्रह्मवैवर्त, लिङ्गपुराण तथा गरुड पुराण में शैव-शाकन आगमिक मन्त्र प्रचुर रूप में मिलते हैं—ये पुराणों का विभाजन भिन्न भिन्न आधारों पर किया गया मिलता है।

(1) चरमसत्ता का स्वरूप—तत्त्वदर्शन

आगमिक तत्त्वों की चर्चा पुराणों में भरी पड़ी है—स्थाची पुलाक न्याय से यहाँ केवल लिङ्ग पुराण से तीन शीर्षकों में उसका विवरण दिया जा रहा है—तत्त्वदर्शन, सृष्टि प्रक्रिया तथा साधनपक्ष। तत्त्वदर्शन का पक्ष इस प्रकार मिलता है —

सोऽहमेव जगत् सर्वं मध्येव सकल स्थितम् ।
 परतत्र स्वतत्रेऽपि तदभावाद विचारत ॥
 एकत्वमपि नास्त्येव द्वैत तत्र कुतस्त्वहो ।
 एव नास्त्यय मर्त्यश्च कुतोऽमृतमयोद्भव ॥

(पृष्ठ 291, लिंगपुराण)

आगे 27वें अध्याय में कहा गया है—

उमाशकरयोर्भेदो नास्त्येव परमार्थत ।
 द्विधाऽग्नौ म्वयम स्थाय म्यित एव न मशय ।
 यत्र विज्ञानसद्ग स्यादाज्ञया परमेष्ठिन ॥

इन श्लोकों के माध्य पर अद्वयवादी शंवागमसम्भन परमतत्त्व का स्वरूप स्पष्ट है। शकर जट्टन में ब्रह्म दग्धबीज की भांति सृष्टि के अकुरण में अक्षम है—पर शंवागमो में ब्रह्म या चरमसत्ता ऐसी शक्ति से सम्भन्न है जैसा अदग्ध बीज। अ-दग्धबीज में साग भादी विनास सम्भावनामयी शक्ति के रूप में अन्तर्निहित रहता है। ससार इन मन म अन्न स्थित का ही बहि प्रकाश है। इसीलिए ऊपर के श्लोक में कहा गया है कि वह सम्पूर्ण जात के रूप में आत्मविस्तार करता है। अग्न उसी की शक्ति का रूपान्तर है और शक्ति तथा शक्तिमान् अभिन्न हैं—इसलिए सृष्टिकाल में वह जगतमय है और प्रलय-काल में सारी सृष्टि उनी में प्रलीन है। पूर्णतावादी मत में पूर्ण सत्ता विरोधी कोटियों में आत्मप्रकाश करती है जिसे अन्नदृष्टि तो पकड़ पाती है पर एक ही कोटि को पकड़न वाली बुद्धि जममय रह जाती है। वह सत्ता स्वतत्र होते हुए भी, दृष्टि विशेष से ससार के रूप में परिणत होने के लिए परतत्र भी है। तत्त्वत वह सध्यातीत होने के कारण न एक पद वाच्य है और न ही दो पदवाच्य। वह मर्त्य-अमर्त्य की कोटियों से असम्पुष्ट है।

चरमसत्ता का स्पदमय विश्वात्मक पक्ष शक्ति है—उमा है और स्पदातीत विश्वोत्तीर्ण शिव। परमाथत उक्त श्लोक में इनका अभेद स्वीकार किया जा रहा है। वृषभाश्व-याय में निरूपणगत दृष्टिभेद से विशाख दिखाई पड़ते हैं—पर तत्त्वत एक ही हैं। इसी लिंगपुराण के उत्तरार्द्ध के सोलहवें अध्याय में शिवतत्त्व का माहान्ध्य वर्णन करते हुए कहा गया है कि समस्त वस्तुजान शकर का ही रूपान्तर है—

तेषा चतुष्टय बुद्धे शिवरूपचतुष्टयम् ।
 प्रोच्यते शकरादन्यदस्ति वस्तु न किंचन ॥

(वही, पृष्ठ 423)

उक्तानि न तदन्यानि सलिलादूर्म्मिवृ दवत् ।
 पञ्चविंशत्पदार्येभ्य शिवतत्त्व पर विदु ॥
 तानि तस्मादनन्यानि सुवणकटकादिवत् ।
 सदाशिवेश्वराद्यानि तत्त्वानि शिवतत्त्वत ॥

(लिंग पुराण, पृष्ठ 424)

जातानि न तदन्यानि मृद्द्रव्य कुम्भभेदवत् ।
 मायाविद्या क्रियाशास्त्रज्ञान शक्ति क्रियामयी ॥
 जाता शिवान्न सन्देह किरणा इव सूव्यंत ।
 सर्वात्मक शिव देव सर्वाश्रयविधायिनम् ॥

(11) सृष्टि प्रक्रिया

इन पक्तियों में दर्शनग्रन्थों की भाँति व्यवस्थित रूप से तो नहीं, पर इसमें अद्वयवादी शैवागम की ऐसी विशिष्ट दार्शनिक शब्दावली प्रयुक्त हुई जिससे ध्यानविशेष की सृष्टि प्रक्रिया का भी मकेन मिलना है। शक्ति उसका परम-शिव का—चरमसत्ता का स्वभाव है—जो सकोच प्रसारात्मक है। अपने स्वभाव—सकोच प्रसारात्मक स्वभाव में वह स्वतंत्र भी है और स्वभाव ही के कारण परतंत्र भी—अर्थात् जो स्वभाव में है वह हाकर रहेगा—अतः सृष्टि भी होती ही है और प्रलय भी होना ही है। पर इसकी विकास प्रक्रिया है—अद्वैत भूमि से द्वैताद्वैत की भूमि और उससे द्वैत की भूमि। ऊपर की पक्तियों में 'सदाशिव' और 'ईश्वरतत्त्व' का उल्लेख किया गया है जो शिवतत्त्व से अभिव्यक्त हुए हैं। कुल मिलाकर यह प्रक्रिया निम्नलिखित है कि स्वतंत्र शिव अपने स्वभाव से परतंत्र प्रतीत होना है। अभिन्न तत्त्व सृष्ट्यर्थ द्विधा विभक्त होता है—शिव और शक्ति रूप में। यहाँ पर शक्ति के महकार में शिव की 'अहम्' रूप में बोध होना है। यहाँ इदन्तया शक्ति का तिरोधान रहना है इसी-लिए वह महानिरोधस्वरूपा कही जाती है। इसी तिरोधान से प्रसर सम्भव होता है—आत्मप्रसर। इदन्ता का जिन भूमि पर किंचिद अन्तरन्वेष होता है—वह सदाशिव और त्रयश वहिरन्वेष होता है—वह ईश्वर भूमि है। इसके बाद की शुद्धविद्या वाली भूमि। यहाँ इदन्ता और अद्वैता का समकक्ष विकास होता है—प्रकट होती है। यह अद्वैत से द्वैताद्वैत की विकसित भूमि है—यहाँ तक आत्मा या अहम् में इदम् की स्थिति है। तदनन्तर स्वातन्त्र्यवश सीता के लिए परमसत्ता अहुरानि का आवरण डालती है और द्वैतराज्य या सत्तार का जो पञ्चीन तत्त्वात्मक है—उद्भव होता है। लिंगपुराण में ये सभी बातें इस प्रकार मकेतित हैं—

अन्यत्र रमते मूढ सो ज्ञानी नात्र सशय ।

ससारहेतुरज्ञान ससारन्तनुमग्रह ॥

आणवमल से शिव पुरुष रूप और शक्ति प्रकृति रूप में द्वैत भाव में व्यक्त होते हैं । मायामल से भेद और काममल में शरीर धारण करना पड़ता है । इस प्रकार भावी ससार के विकास का हेतु अज्ञान माना जाता है । अज्ञान ही स्वातन्त्र्य और बोध के नाशरस्य को भग करता है । फलतः अज्ञानी पुरुष जहाँ पहले आत्मरमण करता था वहाँ अब 'अन्यत्र रमन' अर्थात् अनात्म में बहिर्मुख होकर रमण करने लगता है । ऊपर कहा गया है—'पञ्चविंशत् पदार्थस्य शिवतत्त्व पर विदुः'—इस भेदभूमि में उसी शिवतत्त्व के अज्ञानवश व्यक्त 25 तत्त्व उससे भिन्न प्रतीत होते हैं । अद्वयवादी शैवागमिकों की तरह लिङ्गपुराणकार का यह दृढ़ विश्वास है कि—

जाता शिवान्न सन्देह किरणा इव सूर्यत ।

जिम प्रकार सूर्य से उसकी किरणें निकलती हैं—उसी प्रकार यह सब है । यहाँ तक कि सूर्य का आवरण मेघवत् अज्ञान भी उसी का स्वच्छा परिगृहीत रूप है । ज्ञान शक्ति, क्रिया शक्ति तथा माया शक्तियाँ उसी की किरणें हैं—लहर और भमुद्र की भाँति उमसे भिन्न होकर भी वे अभिन्न हैं ।

आचारपक्ष

लिङ्गपुराण में आगे कहा गया है कि इस अज्ञानात्मक बंधन से मुक्ति का उपाय ज्ञान है—

भोऽहेतुस्तया ज्ञान मुक्त स्वात्मन्यवस्थित ।
 अज्ञान मति विप्रेन्द्रा क्रोधाद्या नात्र मशय ॥
 शरीरे मति वै क्लेश सोऽविद्या मत्यजेद् बुध ।
 अविद्या विद्या हित्वा स्थितस्वैवन्म योगिन ।
 क्रोधाद्या नाशमायान्ति धर्माधर्मो च वै द्विजा ॥
 तत्क्षयाच्च शरीरेण न पुन सम्प्रयुज्यते ।
 स एवमुक्त मसाराद् दुःखत्रयविवर्जित ॥
 एव ज्ञान विना नास्ति ध्यान ध्यातु द्विजर्षभा ।
 ज्ञान गुरोर्हि सपक्वन्नि वाचा परमार्थत ॥
 ज्ञानाग्निदहते क्षिप्र शुष्के घनमिवानल ।
 मद्भक्तश्चाभ्यगेद्भयान गुस्मम्पक्वज प्रुवप ॥
 न चाभिमन्यते योगो न पश्यति समन्तत ।
 न घ्नानि न शृणोत्येव लीन स्वात्मनि य स्वयम् ।
 न च स्पर्शविजातानि न वै समरम स्मृत ॥

अर्थात् अज्ञानात्मक बन्ध से निवृत्त होने का माध्यम ज्ञान ही है—मलो का निवारण ही है। ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होने पर अनात्म में रमण करने वाला आत्मा में रमण करने लगता है। अज्ञानावस्था के क्रोधादि विकार तब नष्ट हो जाते हैं। जिस अविद्या से प्रसूत शरीर सम्पर्क के कारण क्लेश भागना पड़ता है—वह सब निवृत्त हो जाता है। दुःखत्रय का शमन हो जाता है। ज्ञान के बिना समाधि नहीं होती है और वह ज्ञान गुरु की शरण में जाने से दीक्षावश सम्पन्न होता है। गुरुदीक्षा परमेश्वर अनुग्रह से सम्भव है। ज्ञान भक्तिवश ही सुन्दर हाता है और तदर्थ ध्यान या समाधि रहस्य ज्ञान गुरु के सम्पर्क से ही सम्भव है। अज्ञान का आवरण निदिध्यासन से ही भंग होता है। तब अनावरण साधक आत्मस्थ हो जाता है—फिर विषयों से निवृत्त हो जाता है—सर्व समरम स्मृत—तब बाध और स्वातन्त्र्य का जसामरस्य भंग हो जाता है—समरसता प्रतिष्ठित हो जाती है। यही सामरस्य अद्वयवादी शैवागम का चरम साध्य है।

इस प्रकार पुराण विश्वज्ञान के काश हैं। उनमें सबका प्रकृति के अनुरूप सब कुछ का रासायनिक मिश्रण प्राप्त होता है। पुराणों के पुनरुज्जीवन से राष्ट्र की भावात्मक एकता दृढ़ होगी—इसमें कोई संशय नहीं है।

पुराणों में भारतवर्ष का नामकरण

डा० मोहन चन्द्र

हमारे देश भारतवर्ष के नामकरण का इतिहासिक आधार क्या है ? किस भरत के नाम पर इसे भारत कहा जाने लगा / ऋषभदेव पुत्र भरत ? दुष्यन्त पुत्र भरत ? या फिर किमी अथ भरत के कारण इसकी भारतवन्ता चरितार्थ हुई ? इन सभी प्रश्नों को लेकर जब हम वैदिकयुग पीगणिक अनुश्रुतियाँ की ओर दृष्टिपान करने हैं तो अनेक मान्यताएँ सामने आती हैं । मार्कण्डेय पुराण में यह उल्लेख आया है कि नाभिराय तथा मेरुदेशी के पुत्र ऋषभदेव ने अपन पुत्र भरत का हिमालय का दक्षिणवर्ती राज्य सौंवा था कालान्तर में इन्हीं भरत के नाम पर भारतवर्ष नाम प्रसिद्ध हुआ—

“हिमाह्व दक्षिण वर्ष भरताय पिता ददौ ।
तत्मातु भारत वर्ष तस्य नाम्ना महात्मन ॥”¹

वायु पुराण², अग्निपुराण³, कूर्म पुराण⁴, ब्रह्माण्ड-पुराण⁵, वराह पुराण⁶, लिंग पुराण⁷, श्रीमद्भागवत पुराण⁸, नृसिंहपुराण⁹, आदि में भी किञ्चन शब्दान्तर सहित यही तथ्य स्वीकार किया गया है कि ऋषभदेव के पुत्र भरत

- 1 मार्कण्डेय पुराण, 50 40 41
- 2 वायु पुराण, 33 50-52
- 3 अग्निपुराण, 10 10-12
- 4 कूर्म पुराण, 41 37 38
- 5 ब्रह्माण्ड पुराण, 1 2 14 61-62
- 6 वराह पुराण, अध्याय 74
- 7 लिंग पुराण, 47 19-24
- 8 श्रीमद्भागवत पुराण, 5 7,2-3
- 9 नृसिंह पुराण, 30 6-7

के नाम पर ही भारतवर्ष का नामकरण हुआ। उधर जिनसेन कृत आदिपुराण¹ रविषेन कृत पद्मपुराण², पुरन्देव चम्पू³, वसुदेव हिण्डी⁴ आदि जैन वाङ्मय में भी यही उद्धोषित हुआ है कि आदि तीर्थंकर ऋषभदेव के पुत्र भरत चक्रवर्ती के नाम पर ही हिमालय पर्वत से लेकर समुद्र पर्यन्त का क्षेत्र भारत वर्ष कहलाता है—

“तन्नाम्ना भारत वर्षमितिहासोऽज्जनास्पदम् ।

हिमाद्रिरासमुद्राच्च क्षेत्रं चक्रभूतामिदम् ॥”⁵

दूसरी ओर भारतीय काल गणना के विशेषज्ञ प० चन्द्रकान्त वाली ने अपने लेख ‘किस भरत के नाम पर भारत’ नामक लेख में ऋषभदेव पुत्र भरत के नाम से भारतवर्ष का नामकरण स्वीकार करने वाली उपर्युक्त वैदिक तथा जैन पौराणिक अनुश्रुतियों का खण्डन करते हुए यह मत स्थापित किया है कि दौप्यन्ति भरत के नाम से ही इस देश की भारत सजा प्रसिद्ध हुई है⁶। उनके मुख्य तर्क हैं—

- (1) द्रुप्यन्त-पुत्र भरत 5866-5788 ईस्वी पूर्व में हुए थे जबकि ऋषभदेव के पुत्र जड भरत का समय 4016 ई० पूर्व के लगभग रहा था। इसलिए पूर्ववर्ती दौप्यन्ति भरत के नाम पर ही भारतवर्ष नाम प्रचलित होना तर्क सगन है।
- (2) ऋषभदेव के पुत्र भरत को हिमालय का दक्षिणी भाग ही प्राप्त हुआ था। इसलिए सभी पौराणिक अनुश्रुतियाँ ‘हिमाद्रि दक्षिण वर्षम्’ का बहुधा उल्लेख करती हैं। यानी ऋषभ पुत्र भरत मगध भारतवर्ष के एक प्रान्त विशेष के ही राजा मित्र होने हैं क्योंकि पौराणिक भूगोल के अनुसार ‘वर्ष’ प्रदेश (स्टेट) का ही वाचक है जबकि द्रुप्यन्त पुत्र

1 आदि पुराण, 15 159, 17 76, 37 203

2 पद्मपुराण, 20, 124, 4 59

3 पुरन्देव चम्पू, 6 62

4 वसुदेव हिण्डी, खण्ड 1, पृ० 186

5 आदिपुराण 15 159

6 प० चन्द्रकान्त वाली, हिन्दुस्तान दैनिक (रविवासरय), 22 जनवरी,

भरत का समग्र जम्बू द्वीपीय भूभाग पर, आधिपत्य था जिसे 'भारती' की सजा मिली हुई थी ।¹

चन्द्रकान्त वाली ने भारतवर्ष सम्बन्धी पौराणिक अनुश्रुतियों की जैसी ऐतिहासिक व्याख्या की है वह कई दृष्टियों से नवीनता को लिए हुए है तथा विद्वानों को इस ओर प्रेरित करती है कि समग्र वैदिक तथा लौकिक साहित्य के परिप्रेक्ष्य में भरत वशी भारतों की ऐतिहासिक स्थिति की जांच पड़ताल की जाय परन्तु पौराणिक भूगोल के सम्बन्ध में उन्होंने 'भारतवर्ष' तथा 'भारती' के सम्बन्ध में जो पाथक्य प्रदर्शित किया है वह युक्ति सगत नहीं । क्योंकि भारतवर्ष शब्द का प्रयोग पुराणों में केवल एक प्राग्वहिक विशेष के लिए ही प्रयुक्त नहीं हुआ है अपितु समग्र भारत के लिए प्रयुक्त हुआ है ।² इसी प्रकार विष्णु पुराण में 'भारती' शब्द का प्रयोग भारत वर्ष में रहने वाली प्रजाओं के लिए आया है न कि जम्बू द्वीपीय भूभागीय स्थिति के लिए ।³ ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार भारत में रहने वाली जिन 'भारती' नामक सतति की चर्चा आई है उसमें पूर्वी सीमा में उसे किण्वगण, पश्चिम में यवन तथा मध्यभाग में रहने वाले ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र सभी समाविष्ट थे ।⁴ इसी सन्दर्भ में यदि वामन पुराण के भारत वर्णन को भी सम्मिलित कर ले तो

1 "वर्ष 'विशुद्ध पौराणिक शब्द है । पौराणिक मायता के अनुसार वर्ष का अर्थ है—प्रदेश (स्टेट) हिमालय के दक्षिणवर्ती प्रदेश का नाम भारतवर्ष चरिताय हुआ । रही बात शकुंतला पुत्र भरत की वह ऋषभदेव पुत्र भरत से नितात पूर्ववर्ती है । उनके नाम से समग्र जम्बूद्वीपीय भूभाग का नाम भारतीय विश्रुत हुआ, भारतवर्ष नहीं ।"

—हिन्दुस्तान 22 जनवरी, 1989

2 तस्याद्य भारत वर्ष तच्चापि नवधा स्मृतम् ।

नव-योजन-साहस्र दक्षिणोत्तर मानतः ।

स्कन्दपुराण, प्रभास खण्ड, प्रथम, 117,

भारतस्यास्य वर्षस्य नवभेदा प्रकीर्तिता ।

समुद्रान्तरिता ज्ञेयास्ते त्वगम्या परस्परम् ॥ ब्रह्माण्ड पुराण, 48 12

3 उत्तर यत्समुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।

उत्पत्तद् भारत नाम भारती यत्र नतति ॥ विष्णु पुराण, 2 3 ।

4 पूर्वं किराता ह्यस्यान्त पश्चिमे यवना स्मृता ।

ब्राह्मणा क्षत्रिया वैश्या मध्य शूद्राश्च नागसा ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 16-17

दक्षिण मे आन्ध्र और उत्तर मे वसे तुम्बको की अवस्थिति से भी हम परिचित होते है।¹ पुराणो का यह भारत वर्णन विद्वानो के अनुसार गुप्तकालीन राजनैतिक भारत से मिलता जुलता है² किंतु जब हम नवद्वीपीय भूगोल शास्त्र के परिप्रेक्ष्य मे एक प्राचीन भारत के मानचित्र की खोज करने के लिए प्रेरित होते हैं तो कुल मिलाकर पाच प्रकार के भारत भूगोलो की अवस्थितिया उभर कर सामने आती हैं ।

(1) जम्बूद्वीपीय भारतवर्ष जिसमे भारत प्रथम था और इसके साथ इलावृत्त, भद्राक्ष, किपुष्प, हरिवर्ष, केतुमाल, रम्यक, उत्तर कुर और हिरण्म नामक नौ द्वीप विद्यमान थे।³ आधुनिक दृष्टि से जम्बूद्वीपीय इस मानचित्र मे एशिया महाद्वीप का अधिकांश भाग सम्मिलित हो जाता है।⁴ (2) पुराणो मे एक नवद्वीपीय भारतवर्ष की अवस्थिति भी निर्दिष्ट है जहा नौ द्वीप इसके नौ भागो के रूप मे परिगणित हैं—द्रु द्वीप, कशेरू, ताम्रवर्ष, गभस्तिमान, नागद्वीप, सौम्य, पाचव, वारुण तथा कुमारिका द्वीप।⁵ (3) नवद्वीपीय

1 पूर्वे किराता यस्यान्ते पश्चिमे यवना स्मृता ।

आन्ध्रा दक्षिणता वीर तुम्बकाश्चापि चोत्तरे ॥ बामन पुराण,

2 विजयन्द्र कुमार माथुर, ऐतिहासिक स्थानावली, दिल्ली, 1969, पृ० 665

3 जम्बूद्वीप नमस्नानामेतेषा मध्य मस्थित ॥

भारत प्रथम वर्षं तत किपुष्प स्मृतम् ।

हरिवर्षं तथैवान्यन्मेरोर्दक्षिणतो द्विज ॥

रम्यक चोत्तर वर्षं तथैवानुहिरण्मयम् ।

उत्तरा कुरवश्चैव यथा वै भारत तथा ॥ विष्णुपुराण 2 2 7, 13-14

4 माथुर, ऐतिहासिक स्थानावली पृ० 351

5 भारतम्यास्य वर्षम्य नवभेदा प्रकीर्तिता ।

समुद्रान्तरिता ज्ञेयान्मे त्वगम्या परम्परम् ॥

इद्रद्वीप कशेरुश्च ताम्रवर्षो गभस्तिमान् ।

नागद्वीपस्तथा सौम्यो पाचवस्त्वय वारुण ॥

अथतु नवमस्तेषा द्वीप सागरमवृत ।

योजनाना सहस्रानु द्वीपोऽय दक्षिणोत्तरम् ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 12-17,

अथन्तु नवमस्तेषा द्वीप सागरमवृत ।

कुमाराख्यपरिख्यातो द्वीपोऽय दक्षिणोत्तर ॥ बामन पुराण,

भारत के अन्तर्गत जो 'कुमारिका द्वीप' नामक नौवा भाग है कुछ पुराणों ने उसे ही भारत द्वीप के रूप में निर्दिष्ट किया है।¹ (4) हिमालय म समुद्र पर्यन्त फैला हुआ भारतवर्ष जिसे आधुनिक काल में गुप्तकालीन राजनैतिक भारत के रूप में जकित किया जाता है।² (5) हिमालय का दक्षिणवर्ती भारत जिसके साथ ऋषभदेव पुत्र भरत की पौराणिक अनुधुनिया प्रचलित है।³ इन पांच प्रकार के पौराणिक भारतवर्षों में कौन से भारत के साथ भरत के नामकरण का औचित्य सिद्ध किया जाए ? वैदिक पुराणों के अनुसार हिमालय का दक्षिणवर्ती प्रदेश भारत था किन्तु जैन भूगोल के अनुसार भारत वर्णन कुछ और ही है।

जैन भूगोल के अनुसार जम्बू द्वीप के दक्षिण में जिस नग्न क्षेत्र की स्थिति मानी गई है उसके उत्तर में हिमवान् पर्वत तथा तीनों गिजाआ में लवण सागर हैं। इसके मध्य में पूर्वापर लम्बायमान विजयाद्य पर्वत है जो समग्र भारत क्षेत्र को उत्तर तथा दक्षिण भागों में विभाजित करता है। इन क्षेत्र में कुल छह खण्ड माने गए हैं तीन उत्तर भाग में और तीन दक्षिण भाग में। दक्षिण का मध्यवर्ती खण्ड आठ खण्ड है तथा शेष पांच खण्डों को म्लेच्छ खण्ड की मजा दी गई है। आठ खण्ड के मध्य में 12 याजन लम्बी और 9 दोषन चौड़ी विनीता या अयाध्या नाम का नगरी है जिसे भरत चरवर्ती

1 इदानीं भारत नवभेद शृणुत तद्यथा ।

इन्द्र कसेर ताभ्रवर्णो गभस्ति नाद्वीप ।

तथा मौम्यो गन्धर्वा वाणता भारत चेति ॥ बराहपुराण, 85 2-5

2 उत्तर यत्समुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् ।

वर्षं तद् भारत नाम भारती यत्र सन्ति ॥ विष्णु पुराण, 2 3 1 तथा
उत्तर यत्समुद्रस्य हिमवदक्षिण च यत् ।

वर्षं तद् भारत नाम यत्रेय भारती प्रजा ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 48 12

3 (क) हिमाह्व दक्षिण त्र्यं तस्य नाम्ना विदुर्बुधाः । ब्रह्माण्डपुराण, 14 61

(ख) हिमाह्व दक्षिण वर्षं भरताय पिता इदौ । माकण्डेय पुराण, 50 41

(ग) हिमाह्व तु यद्द्वर्षं नाभेरगमीन्महात्मन । इमंपुराण, 41 37

(घ) हिमाह्व दक्षिण त्र्यं भरताय न्यवेदयत । वायु पुराण, 33

(ङ) नाभिर्मण्डेभ्या पुत्रमजत्रयद् ऋषभनामान तस्य भरता

पुत्रश्च तावद्विज । तस्य भरतस्य पिता ऋषभो हेमाद्रे दक्षिण-
वर्षं मदद् । बराहपुराण, अ० 74

की राजधानी माना गया है।¹ राजवार्तिककार ने भरत क्षेत्र का नामकरण होने के दो कारण बताए हैं पहला यह है कि भरत चक्रवर्ती न शासन विभाग करते हुए सर्वप्रथम यहा राज्य किया था इसलिए इसे भरत सज्ञा मिली दूसरा वैकल्पिक कारण यह भी माना गया है कि जैसे ससार अनादि है उसी प्रकार इस क्षेत्र की भरत सज्ञा भी अनादि काल से चलती आई है—

“तेनादौ भुक्तत्वाद तद्योगाद् भरत इत्याख्यायते वयं । अथवा जगतो-
ज्जादित्वाद्हेतुका अनादि सम्बन्धपारिणामिकी भरत सज्ञा ॥”²

भारतवर्ष विषयक उपर्युक्त जैन भूमोल शास्त्रीय मान्यता का यदि वैदिक पुराणो के भारत सम्बन्धी विवरणो से तुलना की जाए तो यह स्पष्ट हो जाता है कि सभी पुराणकार अपने युग मे एक भूने बिसरे भारत का खोजने की चेष्टा कर रह हैं। उन्हान जहा एक बार लोक प्रचलित पौराणिक अनुश्रुति के अनुरूप ऋषभदेव पुत्र भरत के नाम से भारतवर्ष की प्रामाणिकता को उद्घृत किया, वहा दूसरी बार वे उस इतिहास बोध से भी अनुप्राणित थे जिसकी सहायता से वे उस आदिम सभ्यता तक पहुच सक जब पहली बार भारत भूमि मे पहला राजा या व्यवस्थापक हुआ होगा और उमी के नाम से इस देश का नामकरण भी हुआ होगा। चाहे वैदिक परम्परा हा या जैन परम्परा उनमे भल हो दुष्यन्ति भरत म या ऋषभदेव पुत्र भरत से द्विपर युग मे अथवा अवसर्पिणी काल मे भारतवर्ष का नामकरण होने की पौराणिक मान्यता को स्वीकार कर लिया गया हो परन्तु एक वास्तविक इतिहासकार के रूप मे पुराण लेखको ने मनु से भी भारतवर्ष का नामकरण माना है। वैदिक परम्परा के अनुसार मनु सर्वप्रथम राजा थे। उधर जैन परम्परा मे भी कुलकर व्यवस्था के रूप मे चौदह मनुओं को मानव मन्त्रता का आदि पुरुष

1 तुल० निलोपपण्णति, 4 107, 268-269, जम्बूदीप पण्णति सग्रहो, 2 32, हरिवंश पुराण 5 20, सर्वायंसिद्धि, 3 16 213 6, राजवार्तिक, 3, 10 3 171/12-73, 3 10 4 171/17, तथा द्रष्टव्य जेनेत्र सिद्धांत कोश, भाग 3, पृ० 218 एवं पृ० 463 पर निदिष्ट भरत क्षेत्र का पौराणिक मानचित्र।

2 राजवार्तिक, 1 10 2 171 6

होने का श्रेय प्राप्त है ।¹ श्रीमद्भागवत पुराण², नृसिंहपुराण³ आदि अनेक पुराणों में भारतवर्ष के भौगोलिक वर्णना का इतिहास मनु की वशावली से प्रारम्भ होता है और यहाँ तक कि ऋषभदेव पुत्र भरत को मनु का ही वंशज माना गया है ।⁴ पुराणों में जहाँ एक ओर तरह-तरह के भारतवर्षों का वर्णन विद्यमान हो वहाँ यदि एक में अधिक भरतों का उल्लेख भी मिल जाए तो आश्चर्य नहीं । परन्तु इन वैविध्यपूर्ण पौराणिक अनुश्रुतियों में से किसी एक अनुश्रुति के आधार पर भारतवर्ष के नामकरण की ऐतिहासिक समस्या को हल नहीं किया जा सकता है । इतिहासकार को पुरातन काल से चली आ रही पौराणिकता का वैदिक साहित्य तथा उसके अनुवर्ती साहित्य में उपलब्ध होने वाली ऐतिहासिकता के मध्य भी सामञ्जस्य वैधाना होगा । शायद पुराण लेखकों के समय में भी यह इतिहास चेतना विद्यमान रही थी । यही कारण है कि ब्रह्माण्ड पुराण⁵ तथा मत्स्य पुराण⁶ में भारतवर्ष के आधिष्ठाता एक तीसरे भरत का नाम भी प्रस्तावित हुआ है और वह सूयपुत्र मनु है—

1 जैन परम्परा में कुलो का धारण करने के कारण प्रतिश्रुति, सन्मति, क्षेमकर, क्षेमधर, सीमकर, सीमधर, विमल वाहन, चञ्जुष्मान्, यशस्वी, अभिचन्द्र, चन्द्राभ, मरुदेव, प्रसेनजित, नाभिराय नामक चौदह कुलकर मनु के नाम से प्रसिद्ध हैं । तुलनीय तिलोयपण्णत्ति, 7 504-509 । एक दूसरी परम्परा के अनुसार तीर्थंकर ऋषभदेव तथा चक्रवर्ती भरत को भी मनु सजा देने के कारण मनुओं की संख्या सोलह भी मान ली गई है तुल० तस्मान्नाभिराजश्चतुदश । दृषमो भरतेशश्च तीर्थचक्रभूतो मनु महापुराण, 3 32

2 श्रीमद्भागवत पुराण, 5 6,9

3 नृसिंह पुराण, 30 1-6

4 प्रियव्रतो ददौ तेषा सप्ताना मुनिसत्तम ।

प्रियव्रतो ददौ तेषा सप्ताना मुनिसत्तम । **

ऋषभाद् भरतो जने ज्येष्ठ पुत्रशतस्य स /- विष्णुपुराण,—2 1 3-28

5 भरणाच्च प्रजाना वै मनुमरत उच्यते ।

निरक्त वचनाच्चैव वर्षं तद् भारत स्मृतम् ॥ ब्रह्माण्डपुराण, 1 2 16 6

6 भरणात्प्रजनाच्चैव मनुमरत उच्यते ।

निरक्तवचनैश्चैव वर्षं, तद् भारत स्मृतम् ॥ मत्स्य०, 114 5

“भरणाच्च प्रजाना धे मनुर्भरत उच्यते ।

निरक्तवचनान्चैव वर्षं तद भारत स्मृतम् ॥” (ब्रह्माण्ड पुराण)

ऋग्वेद के मन्त्र “आनो यज्ञ भारती०”¹ की व्याख्या करते हुए निरक्तकार यास्क का कथन है कि भरत सूर्य को कहते हैं—

भरत आदित्य तस्य मा भारती² वस्तुन

निरक्त वचनो के आधार पर ब्रह्माण्ड पुराणकार ने मनु को भरत मानने की इतिहास-दृष्टि का जो आश्रय लिया है उससे न केवल भारतवर्ष के नामकरण की गुरुही ही सुलभती दिखाई देती है बल्कि वैदिक काल से लेकर महाभारत काल तक हुए सभी भारत वशी राजाओ और इस देश से जुड़े ‘भारत जन’ का वास्तविक इतिहास भी विशद होने लगता है। मनु भारतीय सस्कृति के शिखर पुरुष तो हैं ही जैन परम्परा मे भी उन्हें अग्रणी स्थान प्राप्त है। मनु के नाम से ही मानवता की भी सजा मिली है। ऋग्वेद मे उहे ‘विवम्वान्’ अर्थात् सूर्य पुत्र कहा गया है।³ उनकी अपर सजा ‘सावर्णि’ है जो लुडविग के अनुसार तुर्वसुओ के राजा भी थे।⁴ ऋग्वेद के तीसरे तथा सातवें मण्डल जो क्रमश विद्वामित्र और वसिष्ठ ऋषियों के हैं भरत, भारत और भारती का प्राय उल्लेख करते हैं।⁵ मैकडोनल तथा कीथ के अनुसार सुदास और

1 आ नो यज्ञ भारती तूयमोत्विका मनुष्यवदिह चेतयन्ती ।

तिस्रो देवी बंहिरेद स्योन सरस्वती स्वपस सदन्तु ॥ ऋग्वेद 10,110 8

2 निरुक्त, 8 2 13

3 यथा मनो विवस्वति सोम शक्तापिव सुतम् । ऋग्वेद, 8 52 1 .

4. यथा मनो सावरणो सोममिन्द्रापिव सुतम् । वही, 8 51 1

5 यदङ्गत्वा भरता मतेयुर्गव्यन् ग्राम इषित इन्द्रजुत । ऋग्वेद, 3 33 1,1

अतारिवुर्भरता गव्यव समभक्त विप्र सुमति नदीनाम् । वही, 3 33 12,

विश्वामित्रस्य रक्षति ब्रह्मेद भारत जनम् । वही, 3 53 12

इम इन्द्र भरतस्य पुत्रा अपपित्व चिकितुनं प्रपित्वम् । वही, 3 53 24

दण्डा इवेद् गो अजनास आसन् परिच्छिभा भरता अर्मकास ।

वसिष्ठस्य स्तुवत इन्द्रो अत्रो दुरु वृत्सुम्यो अङ्गणोदु लोकम् ॥

वही, 7 33 6

आभारती भारतीभि सजोषा इष्टा देवेमनुष्येभिरग्नि । वही, 3 4 8

6 वैदिक इडेक्स, (मैकडोनल तथा कीथ), भाग 2, पृ० 108 तथा तुलनीय

ऋग्वेद 3 53 12, 7 33 5-6, और 6 16 47

तृत्सुओं के लिए भरत शब्द का प्रयोग हुआ है, जबकि छठे मण्डल में भारद्वाज ऋषि के मूक्त दिवोदास से सम्बद्ध है। अग्नि जिसे पुरोहित भी कहा गया है उसे 'भारताग्ने' या 'अग्निभारत' की प्रायः सज्ञा दी गई है।¹ इससे घोषित होता है कि विश्वामित्र और वसिष्ठ ऋग्वेद कालीन सूर्यवंशी क्षत्रिय भरत राजाओं के पुरोहित रहे थे। वसिष्ठ ऋषि द्वारा भरत वंशी सुदास राजा को युद्ध में सहायता देने का उल्लेख भी आया है।² इसी प्रकार शनदु और विपाशा नदियों के संगम पर भरत राजाओं को बाढ़ के कारण मार्ग नहीं मिला तो विश्वामित्र ने इन नदियों की स्तुति की और भरतों को नदी पार करने में सहायता पहुँचाई।³ ऋग्वेद में यह निदिष्ट है कि विश्वामित्र के स्तोत्र से भारत जनो की रक्षा होती है—

विश्वामित्र रक्षति ब्रह्मेव भारत जनम्⁴

वसिष्ठ, विश्वामित्र के अतिरिक्त भारद्वाज ऋषि का भी ऋग्वेद के भारत जनो में घनिष्ठ सम्बन्ध रहा था। उसका भी मुख्य कारण यही था कि भरत सूर्यवंशी राजा थे।⁵ ऋग्वेद के छठे मण्डल में आए भारद्वाज ऋषि के मूक्तों में भरत राजाओं की, भारत जनो की और दिवोदास की विशेष चर्चा आई है।⁶ ऋग्वेद कालीन भरतों को महाभारतकालीन भरतों से पृथक् बताते हुए सी वी वैद्य का कहना है कि "ऋग्वेद में जिन भरतों का उल्लेख है वे भरत महाभारत के भरत नहीं हैं। वे तो हिन्दुस्तान में आए हुए पहले आय हैं। वे तो सूर्यवंशी थे उन्हीं के कारण हिन्दुस्तान भारतवर्ष कहलाया

1 श्रेष्ठ यविष्ठ भारताग्ने, ऋग्वेद 2 7 1

त्व नो अस्ति भारताग्ने, वही 2 7 5

तस्मा अग्निभारत, वही 4 25 4

अग्निरगामि भारतो वृत्रहा पुरुचेतन दिवोदामस्य सत्पति ।

वही, 6 16 19

2 वही 7 33 1-6

3 वही 3 33 1-11

4 वही 3 53 12

5 सी वी वैद्य, महाभारत मीमांसा, पृ० 142

6 त्वमिमा वार्या पुर दिवोदामाय मुचने ।

भरद्वाजाय दाशुपे । ऋग्वेद, 6 16 5

उदाने भारत शुमज्जलोप दविचन् । वही, 6 16 70 तथा 6 16 41

और जितना देश उस समय ज्ञात था वे लोग बस गए । हिन्दुस्तानी लोगों को सामान्य रूप से 'भारत जन' की संज्ञा प्राप्त हुई । ब्राह्मण ग्रन्थों में भरत शब्द का अर्थ साधारणतः क्षत्रिय वीर या ऋत्विज ब्राह्मण होता था ।¹

ऋग्वेद में वर्णित 'दाशराज' युद्ध सी वी वैद्य के अनुसार भरतवशी नामक सूर्यवशी राजाओं और चन्द्रवशी राजाओं के मध्य लड़ी गयी एक महत्वपूर्ण घटना थी ।² इस युद्ध में एक ओर भरत यानी सूर्यवशी राजा सुदास, त्रित्सु तथा पुरोहित वसिष्ठ थे तो दूसरी ओर चन्द्रवशी पाच आर्य राजा—यदु, तुवशु, द्रुह्यु, अनु और पुर तथा उनके मित्र पाच अनाय राजा सम्मिलित थे । इस युद्ध में वसिष्ठ की सहायता से सूर्यवशी भरत राजाओं की विजय हुई और चन्द्रवशी राजाओं को महान् पराजय का मुख देवना पडा था । ऋग्वेद में यद्यपि सूर्यवश तथा चन्द्रवश का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता परन्तु चन्द्रवश के मूल उत्पादकों का वर्णन अत्या है । पुरुरवा, आयु, नहुप, और ययाति ऋग्वेदकालीन चन्द्रवशी नाम हैं तथा ययानि के पाच पुत्रों का नाम सहित उल्लेख भी ऋग्वेद में आया है ।³

महाभारत में भरत कुल और उसकी भारती कीर्ति को महिमामण्डित करने की ललक जहाँ विद्यमान है वहाँ उसमें 'पूर्व' तथा 'अपरे' शब्दों के द्वारा क्रमशः ऋग्वेद कालीन भारतो और महाभारत कालीन भारतो के पार्यक्य का इतिहास बोध भी गुम्फित किया गया है—

भारताद् भारती कीर्ति येनेद नारतम् कुलम् ।

अपरे च पूर्वं वं नारता इति विष्णुता ॥⁴

सी वी वैद्य ने भारतो के इस पार्यक्य को समझाते हुए कहा है कि ऋग्वेद का दाशराज युद्ध भरतो और पुर मुष्यो के बीच था ।⁵ कुरुपाञ्चाल एक ही पुर के वशज थे । जो महाभारत युद्ध के बाद कुरुपाण्डव के रूप में प्रसिद्ध हो गए । पर देखने की बात यह है कि ऋग्वेद पुर का उल्लेख करता है पर कुर का नहीं । वस्तुतः वैदिक-आल के बाद उत्तरवर्ती साहित्य में

1 सी वी वैद्य, महाभारत मीमासा, पृ० 142

2 वही, पृ० 143-144

3 वही पृ० 143

4 महाभारत आदिपर्व, 174 131

5 सी वी वैद्य, महाभारत मीमासा, पृ० 144

'कुरु पाञ्चाल' गण चन्द्रवशी चेतना से अनुप्राणित रहा। महाभारत के अनुसार दश वंश का मूल पुरुष पुरुरवा कहलाया। पुरुरवा की माता का नाम इला था। सम्भवतः पुरुरवा का मूल स्थान जम्बूद्वीपीय भूगोल में इलावर्ष रहा होगा और कुम्भज उत्तर कुरु नामक हिमालय क्षेत्र से आए होंगे। महाभारत में भी यह उल्लेख आया है कि पाण्डु अस्वस्थ होने पर विधाम करने के लिए अपने पूर्वजों की मूल भूमि में ही चला गया था। किन्तु ब्राह्मण ग्रन्थों के साक्ष्य यह भी बताते हैं कि 'कुरु पाञ्चाल' उन दिनों एक मम्मिलित जाति रही थी तथा उन्हें 'भरत राजा' के रूप में निर्दिष्ट किया जाता था।¹ पूर्वकालीन वैदिक संहिताओं के भरतों से पृथक् करने के लिए ही ब्राह्मण ग्रन्थों में दुष्यंत पुत्र भरत को 'दोषन्ति भरत' की मज़ा दी गई है।² किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण तथ्य तो यह है कि वैदिक भरतों तथा महाभारतकालीन भरतों के मध्य एक ब्राह्मण ग्रन्थों के भरतों की कड़ी भी है जिसमें धृतराष्ट्र, अर्जुन, जनमेजय, परीक्षित, शतानीक, सत्राजित, अम्बा, अम्बिका, अम्बालिका, सुभद्रा आदि पात्रों का चरित्र लगभग महाभारत के पात्रों से मिलता है जिनके आधार पर मैकडॉनल, कीथ, लास्मेन, ओल्डनवर्ग आदि पाश्चात्य विद्वानों ने यह धारणा भी स्थापित की है कि ब्राह्मण ग्रन्थों के समय में बहुत पहले महाभारत का मुद् हो चुका होगा।³ किन्तु यदि भारत विषयक इन ऐतिहासिक तथ्यों के आधार पर भारतवर्ष और उसके भरतों का क्रमबद्ध इतिहास लेखन की ओर प्रेरित हुआ जाए तो संभवतः कुछ और ही नए रहस्य सामने आए जिनके आलोक में ही यह गुत्थी पूर्णतः सुलझ सके कि भारतवर्ष का नामकरण कब और किस भरत के नाम पर हुआ था।

1 कुरुव पाञ्चाला भरता, तैत्तिरीय महिता, 1 8 10 12,

'एष वो भरता राजा', तैत्तिरीय ब्राह्मण, 1,7 4 2, तथा द्रष्टव्य वैदिक इंडैकम भाग 2 (मैकडॉनल तथा कीथ), पृ० 107

2 वेबर, भारतीय साहित्य (अनु० उमेशचन्द्र पाण्डेय) इलाहाबाद, 1968, 120-124 तथा तु० शतपथ ब्राह्मण, 13 5 4

3 वही, पृ० 120-124 तथा तु० पञ्चविंश ब्राह्मण, 17 3 13, 15 5-24, ऐतरेय ब्राह्मण 5 4 41, 14 5 4, 11 21

वासुकिपुराण में सर्वधर्म-समभाव

डा० अमन्तराम शान्त्री

सप्तम से एकादश शती का अन्तराल हमारे पौराणिक साहित्य में सधर्म का युग था, जिसमें विभिन्न धर्म, जाति, सम्प्रदाय एवं मतमनान्तर प्रचलित थे, कुछ अहिंसा पर आधारित थे तो कुछ हिंसा पर। देश हिमालय, मलयाचल, दिग्भ्याचल, कौशाक्ष एवं मुनेरु आदि पर्वतों से विभक्त था। भिन्न-भिन्न मस्त्वृतिया फलफूल रही थीं। कर्लिग, नैमिषारण्य, श्रीशैल एवं मध्यशैल प्रमुख थे। प्रभास-पुष्कर-काशी-केदार-नाया-प्रयाग-कुरक्षेत्र तथा चित्रकूट आदि की मान्यता थी। विद्याधर-गन्धर्व-सिद्ध-नाग और गारुडी मस्त्वृतियों का प्रभाव सर्वाधिक था। विभिन्न धर्म-सम्प्रदाय एवं मतमनान्तर प्रचलित थे। सब अपने महत्त्व का बखान करते हुए जनता जनार्दन को प्रभावित करने में जुटे हुए थे। भौतिकवाद का बोल बाला था। जनता, शैव, वैष्णव तथा शाक्त धर्म में बटी हुई थी, बौद्धधर्म का भी अन्दुदय हो चुका था, सब का आग्रह में शौमनस्य नहीं था, जिससे राष्ट्रीय एकता खतरे में थी।

राजतरङ्गिणी (1-1-174-185) के नाशय से काश्मीर में कुपाणों ने नाग-पूजा पर प्रतिबन्ध लगाया हुआ था। दुष्क-दुष्क और कनिष्कों ने काश्मीर के भीतर नाग पूजा बन्द की हुई थी, जिसका गोवर्द्धन तृतीय ने पुनरुद्धार किया था, इसने काश्मीर प्रदेश के भीतर कुपाणों के मनस में नाग पूजा उन्मत्तय से बौद्धों की शत्रुता का पता चलता है। इस शत्रुता का अन्त वासुकिपुराण के समय मंत्री रूप में हुआ, इसी ने वासुकिपुराण में बौद्धों के प्रति एवं नागों के प्रति सामान्यत सम्मान वृद्धि दिखाई देती है।

प्राचीन भारत के ब्याप्यतर नागपूजक थे। नाग पूजा हमारे देश के सभी भागों में प्रचलित ही नहीं, प्रिय भी थी। यह निर्विवाद है कि नागपूजक भारत के विभिन्न भागों में रहा करते थे, जिससे नागपुर, डगरपुर और नागवष्ट आदि बहुत से नगरों के नाम भी नागों के ही नाम से सुविख्यात हैं। द्वीपर के कथनानुसार द्राविडों का धर्म ब्राह्मणायत एक रोचक धर्म था।

श्री वालफोर ने मतानुसार बृहत्तर भारत में नाग पूजा होती थी, जो सर्वाकार प्रतिमा के रूप में थी। मूर्ति रूप में नागनवक की पूजा हुई, जो "नवनाग" से प्रसिद्ध हुए। ग्राम देवताओं के सम्बन्ध में टेलर महोदय कहते हैं कि समस्त दक्षिण प्रदेश के भीतर ग्राम-देव पूजा प्रचलित थी, पर ग्राम देवता के मन्दिर कहीं भी नहीं दिखाई देते। प्राचीन काल से ही नाग की भी ग्राम देवताओं में गणना की जाती है। ग्रामदेव प्रायः निजन स्थान में संस्थापित देखे जाते हैं, जो रक्त एवं कृष्ण वर्ण से अङ्गित हुआ करते हैं।

श्री एच डी भट्टाचार्य के अनुसार नागपूजा का सभी भारतीय सम्प्रदायों में अस्तित्व दिखाई देता है। वेदों में न केवल "अहि" शब्द से सर्प वर्णन है, अपितु "वृत्र" शब्द से इसकी घातक प्रकृति परिचय के साथ "अहिरबुध्या" से कल्याण प्रकृति का भी परिचय होता है।

नाग का उपास्यरूप में अस्तित्व मोहनजोदड़ो युग की दो मुद्राओं से भी प्रतीत होता है, जिसमें यह नाग यौगिक मुद्रा में सम्भावित है। देवविशेष एक प्रत्युपासना में दिखाई देता है, जो उत्तर कालीन शैव और शाक्त उपासनाओं के साथ सर्पों के निकटतम सम्बन्ध का एक पूर्वाभास माना है। यजुर्वेद में शिव और नाग की उपास्य देवता के रूप में महत्त्वपूर्ण मायता है। उस क्षेत्र में, जहाँ इस वेद की रचना हुई, पाञ्चालों का प्रदेश सम्मिलित था, जिनकी उत्तर कालीन राजधानी "अहिच्छत्रा" थी, यहाँ "आदि नाग" प्रमुखदेव माना जाता था, अतः "अहिच्छत्रा" को सम्प्रमाण नागोपासना से सम्बद्ध किया जा सकता है।

अथर्ववेद एवं उत्तर महिनाओं में "सर्प" अर्द्धदेव माने जाते थे और गृह्यसूत्र में नागों की, जो सर्वप्रथम हमारे सामने "नाग" नाम से आए और भूमि, आकाश, स्वर्ग से सम्बद्ध रहे, भक्ति एवं पूजा की जाती थी। हुविशक राज्यकाल में एक नागमूर्ति तालाब पर स्थापित थी। सम्भव है कि ऐसा प्रारम्भिक एवं पारम्परिक कथानुसार ही किया गया होगा, क्योंकि सर्प गहनतलवासी है। यह एक ऐसी पारम्परिक कथा है, जो सदियों से लोक कथाओं के भीतर और भारतीय साहित्य में प्रचलित है। प्रमाणित मथुरा के सप्रहालय की नाग मूर्ति कनिष्क राज्य के अष्टमवर्ष की उल्लेखनीय है।

भारतीयों को नागपूजा सम्प्रदाय से दूर करने के लिए सुनियोजित प्रयास किया गया। यह इमी से सिद्ध होता है कि भारत का प्रत्येक महत्त्वपूर्ण धर्म नाग-पूजा को अपने मत का अभिन्न अंग स्वीकार करता है। सभी नाग

स्वर्गीय पूर्वज को आत्मा मानी जाती है तो कभी उत्तर युग में नाग कोष सरक्षक माना जाता है। इस प्रकार न केवल शैवमत ने, अपितु वैष्णव मत ने तथा बौद्ध एवं जैन मत ने भी अपनी-अपनी धर्म विधियों में नाग को मान्यता प्रदान की है। बुद्ध ने मुचिलिन्द और ऐलापत्र के सत्कार को स्वीकारा है। नाग पार्वनाथ जी का विशिष्ट चिह्न है, शिव, दुर्गा-गणेश तथा सूर्य ने भी नागों को अपने शरीर पर स्थान दिया। और तो और वैष्णवों ने भी नागपूजा को किसी दूसरे ढंग से स्वीकारा है। एक तरफ तो नागों का भोजन करने वाला वैननेय गण्ड विष्णु जी का वाहन है तो दूसरी तरफ विष्णु का शेषनाग-शायी होने से मित्रता भी दिखाई है। हरिवंश पुराण और उत्तर-साहित्य में श्रीकृष्ण द्वारा किए गए “कालियनागमदमर्दन” का भी उल्लेख है। विश्वास किया जाता है कि बलराम शेषनाग के अवतार थे। उनके देहावसान का वर्णन किया जाता है कि एक महाश्वेत नाग उनके मुख में निकल कर सागर की ओर जाना है। अनुशासन पर्व में वर्णित कथानुसार एक मानव बलदेव सर्प की उपासना के फलस्वरूप विष्णु के अवतार वराह के बल को पाता है और भी आश्चर्यजनक यह है कि इसी अवतार की उत्तरकालिक मूर्तियों में शेषनाग वराह के एक पैर को दवाता दिखाया गया है। बलदेव जी का चित्र सर्प के कर्णावरणसहित प्रायः दिखाया जाता है। जैसे चार गाव की उपास्य नागप्रतिमा में दिखाई देता है और मथुरा के निकटस्थ क्षेत्र में नागप्रतिमाएँ बलदेव नाम से अब भी सुनी जाती हैं। ब्राह्मणकल्पित देवताओं के साथ नागों का जैसा भी सम्बन्ध हो, इसमें मन्देह नहीं कि इनका लोकधर्म और जगद्विश्वास में महान् योगदान है।

मथुरा में शुंगकाल से गुप्तकाल तक नागपूजा का प्रचार प्राप्त नाग मूर्तियों से सिद्ध होता है। इसमें एक मूर्ति दधिकर्ण नाग की है। दाऊ जी स्थान में अब भी नागमूर्ति की पूजा की जाती है। छत्रगाव में उपलब्ध मूर्तियों में “भगवन्नाग” यह अक्षिप्त है, यही कुपाण कालिक नागों की मूर्तियाँ भी मिली हैं।

अथर्ववेद में विभिन्न देवों के साथ नागों का भी समावेश है और उनकी उपासना दिखाई देती है। नागों की गणना आदिवासी देवताओं में होती है। शानपथब्राह्मण के भीतर “कद्र” को पृथिवी बताया गया है और उसे नागरानी कहा गया है। क्षेत्रफल एवं क्षेत्रदेव अभी तक नागों को माना जाता है।

जात धर्मकथाओं में नाग यात्राओं का तथा राजप्रस्तोयनूत के भीतर

महानागो का निर्देश है। बौद्धग्रन्थों में नागो का उपास्य रूप में उल्लेख नहीं है, यद्यपि बलदेवव्रतिकाए वहा बताई गई हैं। श्रीमद्भगवद्गीता में विभूतियोग के अन्तर्गत “सर्पाणामस्मि वासुकि” एवं “जनन्तश्चास्मि नागानाम्” से विभूतिनामो म नागो की गणना की है। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में नाग-देवो का स्पष्ट उल्लेख है। “अगविज्जावासक” प्रकृत ग्रन्थ में देवसूची के भीतर नागो का समावेश है। “पालिसुत्तनिपात” की निद्देश टीका के भीतर नागव्रतिकाओ का उल्लेख है। जातक्युग के भीतर घन की अभिलाषा इनकी भडकी कि इसे पाने के लिए यक्ष एवं नागो की पूजा की जाने लगी। यक्ष, कुवेर को घन का अधिष्ठातृ देव माना जाने लगा और “नाग” “घनदाता” कहलाने लगा। अजन्ता गुहा में नागराज को एक मूर्ति द्वारा मानवरूप में अर्पित किया गया है। डा० वासुदेव शरण अग्रवाल के मत में नाग-पूजा यक्षपूजा से भी प्राचीनतर है।

वासुकिपुराण की धार्मिक मायताओं पर दृष्टिपात में प्रतीत होना है कि इस पुराण ने लोकप्रिय धर्मों को लेकर सर्वधर्म-समभाव का संदेश दिया और दार्शनिक वैदुष्यप्रदर्शन प्रवृत्ति को अपने में दूर ही रक्खा। इसमें पुराणकार का सम्प्रदाय-विशेष में अभिनिवेश दिखाई नहीं देता। “विदेव” के बार-बार उल्लेख से इसकी समन्वय प्रवृत्ति का पता चलता है।

यह समन्वय प्रवृत्ति मुक्ति-मुक्ति समन्वय में भी दिखाई देती है। मुक्ति-मुक्ति समन्वय का भी निर्देश इसमें कई बार किया गया है, वासुकिपुराण में केवल मात्र पारलौकिक ही नहीं, अपितु ऐहिक सुख भी निर्दिष्ट है। यह काश्मीर के शैवदर्शन का प्रभाव भी कहा जा सकता है।

इस पुराण के निर्माण समय दो धर्म विशेष प्रधान थे—बौद्ध धर्म और ब्राह्मणधर्म। बौद्ध धर्म आचार प्रधान धर्म था और ब्राह्मण धर्म कर्म काण्ड प्रधान। पुराणकार ने जीमूतवाहन की कथा के भीतर बौद्ध धर्म का और तीर्थ वर्णन में ब्राह्मण-धर्म का प्रतिनिधित्व किया है। इस तरह इसने प्राचीन कर्म-काण्ड का समर्थन करके भी लोकहितप्रधान धर्म को ही पुरस्कृत किया है। विधिनिषेधप्रधान धर्म में वह ब्राह्मण धर्म परम्परा का ही अनुसरण करता है।

इस तरह वासुकिपुराण मध्ययुग के कर्मकाण्ड बाहुल्य का पूर्णतया प्रतिनिधित्व करता है, तथापि उसकी समन्वयदृष्टि आधुनिक युग में भी प्रशंसनीय ही है।

पुरापि नवम् । यह पुराण की व्युत्पत्ति आज भी प्रचलित है । पुराणो के भीतर जो पौराणिक कथाएँ देखी जाती हैं, आधुनिक गवेषणा से उनके नए-नए अर्थ निकल रहे हैं । पुराण नितान्त कपोलकल्पित नहीं हैं, उनमें प्राचीन मान्यताएँ प्रतिबिम्बित होती रही हैं ।

नागो और नागराज वासुकि की कथाएँ भारतीय साहित्य के भीतर वैदिक-काल से ही प्रसिद्ध हैं । वैदिकसाहित्य एव पुराणो के भीतर गरुड और नागो का वैर भाव भी अथर्ववेद में निहित है ।

वहा गरुड प्रकाश अथवा सत् का एव दिव्य शक्तियों का प्रतिनिधि है और नाग तम अथवा असत् का एव अधोलोकवर्ती शक्तियों का प्रतिनिधि है । इन दोनों के सघर्ष से ज्योति-सत्-अमृततत्त्वो का तम-असत् भृत्युतत्त्वो से सघर्ष का शाश्वत प्रतीक है । यही सघर्ष उपनिषदो में "असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्माऽमृत गमय" इन महावाक्यों द्वारा कहा गया है । सम्भवतः इसी कारण से कृष्ण के जीवन में कालियनागमदमदन की कथा, महावीर स्वामी के जीवन में दृष्टिविष सर्प की कथा और बुद्ध के जीवन में एलापत्र नाग की कथा आती है । इन कथाओं के भीतर यह स्पष्ट किया गया है कि कोई भी अशुभ भावनाएँ जीते बिना महापुरुष नहीं बन सकता है ।

महादेव शिव ने तो नाग अपने शरीर में आमूषणो के स्थान पर धारण किए हुए हैं । जीवन के कालकूट विष को आत्मसात् कर कोई नीलकण्ठ ही अशुभरूपवृत्ति नागो से खेल सकता है, इसीलिए नागो का शिव और शैव धर्म से विशिष्ट सम्बन्ध है । इसी से वासुकिपुराण में नागो और नागराज वासुकि के माहात्म्य का उद्घाटन स्वयं शिव ही करते हैं ।

"यक्षत्वममरत्वञ्च" यह वाल्मीकि रामायण के भीतर यक्षो का अमरत्व से सम्बन्ध बताया गया है और नागो का मृत्यु से । किन्तु जैसे यक्ष दो प्रकार के हैं—शुभ और अशुभ, वैसे नाग भी दो प्रकार के होते हैं—शुभ और अशुभ । कृष्ण ने, बुद्ध ने एव महावीर स्वामी ने नागो को अशुभ से हटाकर शुभ की ओर लगाया, मारा नहीं । महाभारत में भी कद्रू माता के शाप से जनमेजय के नाग यज्ञ में दुष्ट सर्प ही मारे गए, न कि निर्दुष्ट मय । ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी के भीतर भरहूतस्तूप में नागराज एलापत्र बुद्ध की बन्दना करता हुआ दिखाया गया है । जातक ग्रन्थो में शम्भुपाल नाग भ्रमणधर्म का पालन करता था और त्यागी एव तपस्वी था ।

ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्धो में नागो का शुभत्व उपेक्षित नहीं था,

इसीलिए बोधिसत्वाश्रमभूत जीमूतवाहन जैसा पुण्य नागों की रक्षा करने में कमर कसे दिखाई देता है। इसी कारण बौद्ध धर्म से भी नागों का विशिष्ट सम्बन्ध प्रतीत होता है।

नाग प्रधान होने से वासुकिपुराण में बौद्धों और शैवों दोनों ही सम्प्रदायों का समन्वय किया गया है। यह समन्वय प्रवृत्ति वासुकिपुराण के भीतर प्रतिपद दिखाई देती है। शैव और वैष्णवों का कटु सम्बन्ध मध्य-कालिक भारत में प्रसिद्ध ही है। त्रिदेव की स्थापना के माध्यम से वासुकिपुराण शैवमत के प्रति पक्षपात करते हुए भी शैव और वैष्णवों के विरोध से दूर ही रहा है। बौद्ध सम्प्रदाय में भुक्ति एवं शैव सम्प्रदाय में मुक्ति की प्रधानता पाई जाती है। वासुकिपुराण में भुक्ति तथा मुक्ति का समन्वय बहुत बार किया गया है। पारम्परिक तीर्थस्नान, दान, श्राद्ध, पितृ एवं देवतपण, ब्राह्मणभाजन, हारम तथा यज्ञ आदि धर्मों का मण्डन करते हुए भी वासुकिपुराण मन-वाणी तथा कर्म से शुद्धि, त्याग और स्वाध्याय का पुरस्कृत करता है। वासुकिपुराण मध्यकालिक मान्यताओं का पूणतया प्रतिनिधित्व करता है, तथापि इस पुराण के भीतर सकीर्णता का लेशमात्र भी नहीं है।

वासुकिपुराण के भीतर समन्वयभावना के अनुरूप लोक कल्याण-भावना भी दिखाई देती है। प्रायः लौकिक कल्याण भावना द्वारा पारलौकिक कल्याण भावना ही भारतीय दर्शन में अभिप्रेत हुआ करती है, किन्तु वासुकिपुराण में जगत का लौकिक कल्याण भी अभीष्ट है। जीमूत वाहन की "अदरिद्रा भवत्येषा पृथिवी मन्त्रापि हि।" यह भावना आधुनिक युग के समाजवाद की बीजरूप है। कल्पतरु-दान से सकल पृथिवी के दारिद्र्यनाश की कल्पना पौराणिकों ने की है एवं इस कल्पना का मूल "सर्वजनहिताय" में निहित है, इसमें तनिक भी सशय नहीं है। "लोकहिताय" प्रवृत्ति वालों के भी अकारण शत्रु हो जाया करते हैं, यह जीमूतकेतु के गोत्रजों के मनाविकार में स्पष्ट हो जाता है।

सामन्तयुग के भीतर विकसित इन समाजवाद की स्थापना वासुकिपुराण की दृग्दक्षिता ही है। जीमूत वाहन राज्य का परित्याग कर त्याग गव से गर्वाचिन होते हुए भी लोकधर्म से विरक्त नहीं होते, अतिसु बन्ध-आश्रम में भी पितृमेवा में व्यस्त रहते हैं। इन तरह पुराणकार ने विरक्तों को भी लौकिक धर्म से दगाड़-मुक्तता की अनुमति प्रदान नहीं की है।

परिणामतः क्याश्रम में होते हुए भी जीमूतबाहन ने मलयवती से विवाह किया और स्वदेह त्याग द्वारा शङ्खचूड़ नाग के प्राणों की रक्षा की। इससे स्पष्ट है कि पुराणकार को निवृत्तिपरक जीवन ही अभीष्ट न था, यह बौद्धों की महायान शाखा का प्रभाव दिखाई देता है।

हमारी पुरातन संस्कृति पर कुछ लोगों का आरोप है कि यह अत्यधिक दान का प्रतिपादन करती है। दान द्वारा सम्पन्न लोग कुछ सीमा तक जन-आक्रोश शान्त कर देते हैं, जिससे उनका स्वार्थ सिद्ध हो जाता है, पर वामुकि-पुराण का क्या नायक जगत् की दरिद्रता को नष्ट करने के लिए कल्पित देना चाहता है, साथ ही दूसरी जाति की रक्षा के लिए अपने प्राणों का भी उत्सर्ग कर देता है, जबकि अभी-अभी विवाह बन्धन में बंधा था। इससे तो उसके किसी भी स्वार्थ पूर्ति का सन्देह नेशमात्र भी नहीं भूलकता है जपितु दूसरों की रक्षा के लिए त्याग-वलिदान की भावना स्पष्ट दिखाई देती है।

परम्परा का पोषण करते हुए भी पुराणकार बौद्धधर्म में प्रभावित हुआ निवृत्तिप्रसंग में भी विशेषता को प्रदर्शित करता है, जैसे "नैव यौद्धव्य गात्रजं सह।" इस भावनावेश कुलनाश के त्रास से त्रस्त जीमूत बाहन राज-पाट, घरवार, सब कुछ छोड़ यह कहने हुए—वन चला जाता है।

“राज्यं मुक्त्वा गन्तव्यमितं क्वापि वन मया।

आसता कृपणा एते मा नूत्स्वकुलसदाय।”

इस तरह गीता के भीतर अर्जुन को दिए गए श्रीकृष्ण के उपदेश की उपेक्षा ही दिखाई देती है, यह स्पष्ट ही बौद्धमत का प्रभाव है।

जैसे यक्ष पृथिवीतत्त्व प्रधान हुआ करते हैं, वैसे ही नाग जलतत्त्व प्रधान होते हैं, जिसमें सर, वापी, तट्याग आदि से इनका सम्बन्ध बनता है। इसका काश्मीर स्पष्ट प्रमाण है, यहाँ अतन्ननाग, कुक्कड नाग, वैरीनाम आदि नामों से भी नाग प्रधानता पाई जाती है। इन्हीं से डा० वामुदेवनरण अग्रवाल ने काश्मीर को नागपूजा का केन्द्र माना है, जिससे वामुकिपुराण के भीतर नागों के प्रसंग में तीर्थों का महत्त्व अप्रासंगिक नहीं है, क्योंकि तीर्थ जलतत्त्व प्रधान हैं ही एव नाग भी जलतत्त्व प्रधान हुआ करते हैं। इसीलिए वामुकि-पुराण की नागप्रधानता एव तीर्थप्रधानता भीतर से सुसम्बद्ध है।

आधुनिक वैज्ञानिक युग में सब ओर एक दूसरे का पछाड़ भाग ही आगे बढ़ने की होड़ में सभी विकसित राष्ट्र अपनी आँखों पर पट्टी बांधे हुए हैं

और विकासशील राष्ट्रों पर अपनी धोसपट्टी जमाना चाहते हैं, जो भयावह हिंसक परमाणु-आयुधों पर आधारित है। उनका मानना है कि वो भी विकासशील राष्ट्र अपना अस्तित्व बनाए रखना चाहना है, उसे किसी न किसी गुट की शरण में जाना चाहिए। गुट निरपेक्षता में उन्हें तनिक भी विश्वास नहीं है, जिससे तरह-तरह के दबाव डालकर विकासशील देशों का उर्पीड़न करने हुए उन्हें अपनी शरण में आने के लिए विवश किया जा रहा है। इस हिथडूति से स्वयं को सुरक्षित रखने का एकमात्र उपाय यही है कि विकासशील देश रण, जाति, धर्म, भाषा-सम्प्रदाय एवं मतमतान्तर के भेदभाव का समूलोन्मूलन कर अपने-अपने राष्ट्र की राष्ट्रीय एकता, प्रभुता, सत्ता एवं जखण्डता का अक्षुण्ण तभी बनाए रख सकते हैं, जबकि वासुकिपुराण में दशायें सबधर्म-समभाव के रंग में अपने को रंगलें।

विज्ञान की चकाचौंध से चमत्कृत इस जगत की आपसी स्पर्धा ही राष्ट्रों में हिंसा की भावना को उद्दीप्त करती है। अफ्रीका में काने-गोर का सघन आपके सामने है। विकसित देशों के पाम वह कल्पवृक्ष है, जिसके विनरण से सकल पृथिवी अदरिद्रा हो सकती है, पर वे देश अपने-अपने विनागरूपी कल्पवृक्ष का प्रयोग पृथिवी की दरिद्रता के नष्ट करने के लिए महारक आयुधों का निर्माण करने में अहमहमिक्या लगे हुए हैं। काश ! “अदरिद्रा भवत्यथा पृथिवी सक्लापि हि।” जीमूतवाहन की यह भावना उन राष्ट्रों की बुद्धि को प्रेरित करे और हमें धर्म, जाति, सम्प्रदाय, मतमतान्तर, लिंग, ब्रह्म, विद्वेष से ऊपर उठाए, जिससे सभधर्मसमभाव के अनुयायी बन हम अपनी राष्ट्रीय एकता को अक्षुण्ण बनाए रखें, वैसे वासुकिपुराण की प्रेम-लोक-कल्याण एवं त्याग एवं सर्वधर्मसमभाव भावना के बिना हम तो विदव की मुक्ति भी नहीं देख रहे हैं।

नान्य पन्था विद्यतेऽप्यनाय”

पुराणों में श्रमण-परम्परा

—डा० गोकुल प्रसाद जैन

ऋषभदेव का जन्म “स्वायम्भुव मनु” की पाचवी पीढ़ी में हुआ था। स्वायम्भुव मनु के पुत्र प्रियव्रत, प्रियव्रत के पुत्र अग्नीध्र, अग्नीध्र के पुत्र नाभिराय (अजनाभ) और नाभिराय के पुत्र ऋषभदेव थे।¹

स्वायम्भुव मनु का समय प्राचेतस दक्ष से 43 परिवर्तयुग अर्थात् 16000 हजार वर्ष पूर्व या लगभग 29000 वि० पूर्व माना गया है। स्वायम्भुव मनु वशिष्ठ प्रथम (29000 वि० पूर्व) के समकालीन भी थे। अतः ऋषभदेव का समय तदनुरूप ही लगभग 27000 ईसा पूर्व ग्रहण किया जाना चाहिए।²

ऋषभदेव विश्व सस्कृति के आदि पुरुष हैं। वे सर्वप्रथम सभ्राट्, सर्वप्रथम परिव्राट्, धर्मतीर्थ के आद्य प्रणेता, मानव सस्कृति के आद्य सस्कृता और सर्वप्रथम तीर्थंकर थे। वे विश्व की सभी पुराकालिक एवं प्राचीनतम सास्कृतिक, आध्यात्मिक एवं ऐतिहासिक परम्पराओं में आदिकाल से ही सन्दर्भित हैं।

ऋग्वेद में स्थान-स्थान पर ऋषभदेव 141 स्थलों पर विभिन्न ऋचाओं में स्तुतिपरक उल्लेख और उत्कीर्तन हुआ।³ उहे पूर्व ज्ञान का प्रतिपादक, दुष्टों का नाशक और अमरत्व का उपलब्धि कर्ता कहा गया है। ऋग्वेद के केशी सूक्त में भी ऋषभदेव का ही उत्कीर्तन है तथा ऋग्वेद में उल्लिखित आहुत् और वातरशना मुनि ऋषभदेव के ही अनुयायी थे। यजुर्वेद में अनेक स्थलों पर ऋषभदेव एवं अरिष्टनेमि का स्तुतिमान किया गया है और उनसे अज्ञान का अधकार दूर करके मुक्ति प्राप्त कराने की प्रार्थना की गई है।

अथर्ववेद का ऋषि मानवों को ऋषभदेव का आह्वान करने की प्रार्थना

1 श्रीमद्भागवत—11।2।15

2 चतुदश मनुओं का इतिहास—डा० कुबरलास व्यास शिष्य

3 ऋग्वेद—52।38, 31।17, 2।33।15 आदि

करता है।¹ ऋषभदेव अग्निदेव के रूप में ससार के उदर का परिपोषण करते हैं।² अथर्ववेद का ब्राह्म्य काण्ड ऋषभदेव का ही स्तुतिगान करता है। ऋषभदेव की स्तुति मनुस्मृति में भी की गई है। वहाँ कहा गया है कि अडसठ तीर्थों में यात्रा करने से जिस फल की प्राप्ति होती है, उतना फल एक आदिनाथ भगवान के स्मरण से होता है।

यही परम्परा अक्षुण्ण रूप से वेदों से लेकर पुराणों तक चली आई है और वस्तुतः वैदिक और पौराणिक वाङ्मय में वर्णित “माहेश्वर, त्रयम्बक, हर, वृषभध्वज, भव, हिरण्यगर्भ, परमेश्वर, त्रिनेत्र, वृषाक, जटी, कपर्दी, निरम्बर, दिग्बन्धु, यती, आत्मसयमी, ब्रह्मचारी, ऊर्ध्वरेना, ऊर्ध्वमयी, नाभिज, जातवेदस्, विश्ववेदन, प्रजापति, लोकेश, स्वयम्भू चतुरानन, त्रिविक्रम, पुण्डरीकाक्ष, विश्व-भर, नरकान्तक, चक्रपाणि, पद्मनाभ, जनादेन और योगीश्वर” श्रमण सत्सृष्टि के सम्पापक आदि तीर्थंकर ऋषभदेव के ही विशेषण हैं।

श्रीमद्भागवत में ऋषभदेव को विष्णु का आठवा अवतार माना गया है। श्रीमद्भागवत के पंचम स्कन्ध में ऋषभदेव का विस्तार से वर्णन किया गया है। वहाँ भरत के प्रमग में कहा गया है कि ऋषभ पुत्रों में ज्येष्ठ भरत श्रेष्ठ, गुण सम्पन्न और परम योगी हुए। शिव पुराण में ऋषभदेव को शिव के 28 योगावतारों में गिनाया गया है और नवा अवतार मान्य किया गया है तथा उन्हें प्राचीनता की दृष्टि से राम और कृष्ण के अवतारों से भी पूर्ववर्ती मान्य किया गया है।

शिवपुराण में ऋषभ का उल्लेख करते हुए लिखा है कि नाभि के ऋषभादि मुनीश्वर पुत्र हुए और उन ऋषभदेव के सौ पुत्र हुए। उन सब पुत्रों में भरत बड़े थे। नौ पुत्रों ने दीक्षा धारण कर वीतराग पद को प्राप्त किया। भगवान ऋषभदेव की कर्मपरायण बुद्धि ने शेष पुत्रों को कायकुशल बना दिया और वे सब कार्य सम्हालने लगे। सत्रियोचित कर्तव्य का पालन कर अन्त में मोक्ष माग के पथिक बने।³

ब्रह्माण्ड पुराण में कहा गया है कि ऋषभदेव ने हिमालय का दक्षिण प्रान्त भरत को दिया। अतः इस प्रान्त का नाम भारतवर्ष हुआ।⁴ वायुपुराण में

1 अथर्व वेद—19।42।4

2 वही—9।4।3

3 शिव पुराण—7।2।19, 52।85

4 ब्रह्माण्ड पुराण—पर्व 2।1।4

ऋषभदेव के जीवन-प्रसंग में कहा गया है कि ऋषभदेव ने भरत को राज्य देकर दीक्षा ग्रहण की। भरत ने हिम नामक दक्षिण प्रदेश को सभाला था, अतः इस प्रदेश का नाम भारत प्रसिद्ध है।¹

लिंगपुराण में भी ऋषभदेव का सविस्तार वर्णन करते हुए लिखा है कि उन्होंने भरत के लिए हिमाद्रि का दक्षिण प्रदेश शासन-कार्य के लिए सौंपा था, अतः देश का नाम "भारतवर्ष" प्रसिद्ध है।² इसमें नाभिराजा के वंश का निरूपण करते हुए बताया गया है कि नाभि की रानी मन्देवी के गर्भ से महान् बुद्धिधारक, राजाओं में श्रेष्ठ, समस्त क्षत्रियों द्वारा पूज्य ऋषभ नामक पुत्र उत्पन्न हुआ। ऋषभदेव अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत को राज्य सौंपकर, तथा ज्ञान और वैराग्य का अवलम्बन लेकर इन्द्रियों पर विजय प्राप्त करने लगे। अपनी आत्मा में ही आत्म द्वारा परमात्मा की स्थापना करके निराहारी रहने लगे। ऐसे समय में उनके केश बढ़ गए थे। आशाओं से विप्रमुक्त, सन्देह से रहित उनकी साधना उन्हें मोक्ष की तरफ ले जाने में सहायक हुई।³

भाकण्डेयपुराण में ऋषभ पुत्र भरत से भारतवर्ष के नामोल्लेख का वर्णन है।⁴ स्कन्दपुराण में भी भरत से भारतवर्ष के नाम का उल्लेख किया है।⁵

इसी प्रकार, आग्नेयपुराण,⁶ विष्णुपुराण,⁷ कूर्मपुराण,⁸ नारदपुराण,⁹ वराहपुराण,¹⁰ महाभारत,¹¹ वाराही संहिता,¹² प्रभास पुराण,¹³ शतपथ

- 1 वायु महापुराण—33।52
- 2 लिंगपुराण—47।24
- 3 स्कन्दपुराण, कौशार खण्ड—37।57
- 4 भाकण्डेय पुराण—52।41
- 5 अग्नि पुराण—10।1।2
- 6 विष्णु पुराण—अश 2, अ० 1।28-39।32
- 7 कूर्म पुराण—4।1।38
- 8 नारद पुराण—48।5
- 9 वराह पुराण—30।74
- 10 महाभारत—(अनु० 670)
- 11 वाराही संहिता—60।1।1।
- 12 प्रभास पुराण—49
- 13 शतपथ ब्राह्मण—6।1।3।18

ब्राह्मण,² रामायण,³ गरुड पुराण,⁴ मत्स्य पुराण,⁵ आदि में भी ऋषभदेव के जीवन की घटनाएँ विस्तृत रूप से दी गई हैं। सभी पुराण इस विषय में एकमत हैं कि नाभि के पुत्र ऋषभदेव जैनधर्म के प्रवर्तक थे तथा उनके सौ पुत्रों में श्रेष्ठ भरत थे। ब्रह्माण्ड पुराण में ऋषभदेव को दस प्रकार के धर्म का प्रवर्तक माना है। श्रीमद्भागवत से भी इसी बात की पुष्टि होती है। वहाँ यह बताया गया है कि वामुदेव न आठवाँ अवतार नाभि और मत्तदेवी के यहाँ धारण किया। वे ऋषभ रूप में अवतरित हुए और उन्होंने सब आश्रमों द्वारा नमस्कृत मार्ग दिखलाया।⁶ इसीलिए ऋषभदेव को मोक्षधर्म की दिवक्षा से "वामुदेवाश" कहा है।⁶

ऋषभदेव के सौ पुत्र थे। वे सभी ब्रह्मविद्या के पारगामी थे।⁷ उनके नौ पुत्रों को आत्मविद्या-विशारद भी कहा है।⁸ उनके ज्येष्ठ पुत्र भरत तो महायोगी थे।⁹ स्वयं ऋषभदेव को योगेश्वर कहा गया है।¹⁰ हठयोग प्रदीपिका में भगवान् ऋषभदेव को हठयोग विद्या के उपदेणक के रूप में नमस्कार किया है।¹¹ महाभारत में अजित और शिव को एक व्यक्ति के रूप में चित्रित किया गया है। जैन तीर्थंकर अजित ही वैदिक-बौद्ध परम्परा में भी पूजनीय रहे हैं। सोरेसन ने महाभारत के विशेष नामों का कोष बनाया है। उस काय में सुपाशवं, चन्द्र और गुग्गुलि ये तीन नाम जैन तीर्थंकरों के आए हैं। महाभारतकार ने इन तीनों को असुर बनाया है।¹² वैदिक मान्यता के अनुसार जैनधर्म असुरों का धर्म रहा है। असुर लोग आर्हत धर्म के उपासक थे, इस प्रकार का वचन जैन

1 रामायण—14।22

2 गरुड पुराण—अ० 1।13

3 मत्स्य पुराण—1।4।5-6

4 श्रीमद्भागवत—1।3।13

5 वहाँ—1।12।16

6 वही—1।12।16

7 वही—1।12।20

8 येषां बलु महायोगी भरतो ज्येष्ठ, श्रेष्ठगुण आसीत्

9 श्रीमद्भागवत—5।5।9

10 श्री आदिनाथ नमोस्तु तस्मै येनोपदिष्टा हठयोग विद्या ।

11 जैन साहित्य का दृष्ट इतिहास, भाग-1, प्रस्तावना पृष्ठ 26

12 विष्णु पुराण—3।17।18

साहित्य में नहीं मिलता है किन्तु विष्णुपुराण,¹ पद्मपुराण,² मत्स्यपुराण,³ देवी भागवत⁴ और महाभारत आदि में असुरों को जैन धर्म का अनुयायी बताया है।

अवतारों के निरूपण में जिस प्रकार ऋषभ को विष्णु का अवतार कहा है वैसे ही सुपाशर्व को कुपय नामक असुर का अशावतार कहा है। तथा सुमति नामक असुर के लिए वर्णन मिलता है कि वरुण प्रासाद में उनका स्थान दैत्यों और दानवों में था।⁵

महाभारत में विष्णु और शिव के जो सहस्र नाम हैं उन नामों की सूची में "श्रेयस", अनन्त, धर्म, शान्ति और सम्भव ये नाम विष्णु के जाये हैं, जो जैन तीर्थंकर के भी थे। इन तीर्थंकरों के प्रभावशाली व्यक्तित्व और कृतित्व के कारण ही इनको वैदिक परम्परा में भी विष्णु के रूप में अपनाया है। नाम साम्य के अतिरिक्त इन महापुरुषों का सम्बन्ध असुरों से जोड़ा गया है, क्योंकि वे वेद-विरोधी थे। वेद-विरोधी होने के कारण उनका सम्बन्ध श्रमण परम्परा से होना चाहिए यह बात पूर्ण रूप से सिद्ध है।

शान्तिनाथ सोलहवें तीर्थंकर हैं। वे पूर्वभवं से जब मेघरथ में तब कबूतर की रक्षा की, यह घटना वसुदेवहिण्डी,⁶ आदि में मिलती है तथा राजा शिवि के उपाख्यान के रूप में महाभारत में प्राप्त होती है और बौद्ध वाङ्मय में "जीमूतवाहन" के रूप में चित्रित की गई है। यह घटना हमें बताती है कि जैन परम्परा केवल निवृत्ति रूप अहिंसा में ही नहीं, अपितु मरते हुए की रक्षा के रूप में प्रवृत्ति रूप अहिंसा में भी धर्म मानती है।

अठारहवें तीर्थंकर "अर" का वर्णन "अगुत्तरनिकाय" में भी आता है। वहाँ पर तथागत बुद्ध ने अपने से पूर्व जो सात तीर्थंकर हो गए थे उनका वर्णन करते हुए कहा है कि उनमें से सातवें तीर्थंकर "अरक" थे।⁷

उन्नीसवें तीर्थंकर मल्लीनाथ, बीसवें मुनि सुव्रत और द्वाकीसवें तीर्थंकर नमि का वर्णन वैदिक और बौद्ध वाङ्मय में कम ही मिलता है।

1 पद्म पुराण, सृष्टि खण्ड, अध्याय 13, श्लोक 170-413

2 मत्स्य पुराण 24।43-49

3 देवी भागवत—4।13।54-57

4 जैन साहित्य का बृहत् इतिहास, पृष्ठ 26, एव वासुदेव हिण्डी (21 सम्भक)

5 त्रिपिठिशलाका पुरुष चरित्र—5।4

6 अगुत्तरनिकाय, भाग-3, पृष्ठ 256।257

7 बह्वी, अरक सुत्त, भाग 3, पृष्ठ 257

ये सभी तीर्थंकर प्रागैतिहासिक काल में हुए ।

आधुनिक इतिहासविद् जो साम्प्रदायिक पूर्वाग्रह से मुक्त हैं और शुद्ध ऐतिहासिक दृष्टि से सम्मत् हैं, वाइसवें तीर्थंकर अरिष्टनेमि को एक ऐतिहासिक महापुरुष मानते हैं ।

तीर्थंकर अरिष्टनेमि और वासुदेव श्रीकृष्ण दोनों समकालीन ही नहीं, वरन् एक वशोद्भव भाई-भाई थे । दोनों अपने समय के महान् व्यक्ति थे, किन्तु दोनों की जीवन दिशाएँ भिन्न-भिन्न रही हैं । एक धर्मवीर हैं तो दूसरे कर्मवीर हैं । एक निवृत्तिपरायण हैं तो दूसरे प्रवृत्तिपरायण ।

हरिवंशपुराण में श्रीकृष्ण और अरिष्टनेमि का वंश—वर्णन प्राप्त है ।¹ उसमें श्रीकृष्ण को अरिष्टनेमि का चचेरा भाई उल्लिखित किया गया है । जैन और वैदिक परम्परा में अन्तर यही है कि जैन परम्परा में भगवान् अरिष्टनेमि के पिता समुद्रविजय को वासुदेव का बड़ा भाई माना है ।² वे दोनों महोदर थे, जबकि वैदिक हरिवंशपुराण में चित्रक और वसुदेव को चचेरा भाई माना है । श्रीमद्भागवत में चित्रक का नाम चित्ररथ दिया गया है । वैदिक ग्रंथों में समुद्रविजय का ही अपर नाम चित्रक या चित्ररथ प्रतीत होता है ।

महाभारत में अरिष्टनेमि के लिए शोरिजिनेश्वर और तार्क्ष्य शब्दों का प्रयोग हुआ है ।³ तार्क्ष्य ने सागर को उपदेश दिया था कि मोक्ष का सुख ही सर्वोत्तम सुख है । बौद्ध ग्रंथ लकावतार में बुद्ध को भी अरिष्टनेमि कहकर उल्लिखित किया गया है ।

तेईसवें तीर्थंकर पाश्वनाथ का जन्म ईसा पूर्व लगभग 9-10वीं शताब्दी में वाराणसी में इक्ष्वाकुवंश में हुआ था । हमन जैकोवी ने बौद्ध साहित्य के आधार पर जैन परम्परा की प्राचीनता स्थापित की और यह सिद्ध किया कि पाश्वनाथ महावीर के लगभग 250 वर्ष पूर्व हुए । भ्रमण परम्परा के उद्भूत प्रतिभाशाली तीर्थंकर पाश्वनाथ का विहार क्षेत्र आर्य और अनाथ दोनों देश रहे हैं । दोनों ही देशों के निवासी उनके परम भक्त रहे हैं ।

1 भगवान् महावीर एक अनुशीलन—देवेन्द्र मुनि शास्त्री

2 महाभारत—149:50, 149:82, 288:4, 288:5-6

3 महापुराण—17:76, 13:128-59

उपनिषद साहित्य पर नेमिनाथ और पार्श्वनाथ की विचारधारा का विशेष प्रभाव पडा है। पार्श्वनाथ इतिहास चर्चित महापुरुष हैं। पार्श्वनाथ को पौराणिक और पार्श्वनाथ सभी इतिहासविदो ने ऐतिहासिक महापुरुष माना है। बुद्ध ने भी कुछ समय के लिए पार्श्वनाथ की परम्परा स्वीकार की थी। श्रमण सस्कृति ही नहीं अपितु वैदिक सस्कृति भी पार्श्वनाथ से अत्यधिक प्रभावित हुई तथा उन्होंने वैदिक सस्कृति के भौतिकवादी स्वर को आध्यात्मिकता का नया आलाप दिया।

उपनिषद साहित्य पार्श्वनाथ के पश्चात् निर्मित हुआ। उपनिषदो मे परा-विद्या और अध्यात्म का पक्ष पार्श्वनाथ के कारण प्रबल और मुखर हुआ। वस्तुतः सम्पूर्ण उपनिषद साहित्य वैदिक विचारधारा के निकट नहीं है, उस पर श्रमण विचारधारा का प्रभाव स्पष्ट परिलक्षित होता है।

पार्श्वनाथ के पश्चात्, छठी शताब्दी ईसा पूर्व के महान् क्रान्तिकारी व्यक्तित्व महावीर ने मूलभूत समस्याओ के भौतिक समाधान पूर्वक धर्म को अधिक प्रभावक और व्यवस्थित ढंग से प्रस्तुत किया। उन्होंने अनुभूत तत्त्वज्ञान का प्रस्तुतीकरण किया और समुचित सध व्यवस्था की। उन्होंने व्यक्ति स्वातन्त्र्य को सामाजिक और धार्मिक घरातल पर प्रतिष्ठापित किया। महावीर सजग पुत्रपार्षी थे। वे विधुत ज्ञा के धना थे और सत्य के तलस्पर्शी शाधक थे। पञ्चयाम पर आधारित महावीर के जीवन दर्शन की निष्पत्ति अहिंसा है। महावीर से समग्र दार्शनिक, धार्मिक, नागरिक एव राजनैतिक क्षेत्र निरन्तर प्रभावित होने रहे हैं।

महावीर का चिन्तन आधुनिक चिन्तन के अधिक निकट दिखाई देता है। महावीर ने जनभाषा प्राकृत मे सारा उपदेश दिया। स्याद्वाद और अनेकान्त के रूप मे महावीर का योगदान विशेष उल्लेखनीय है।

महावीर क काल मे सोलह महाजन पद विद्यमान थे। उनका युग विशेष रूप से महत्वपूर्ण है क्योंकि यह वही समय था जबकि ईरान अरयूस्त्र, फिलिस्तीन मे जिरेमिया और ईजिप्त, चीन मे बन्धुसुतियस और लाओत्से, यूनान मे पाइथागोरस, अपलातून और मुकरात प्रभृति उच्चकोटि के चिंतक अपना चिन्तन प्रस्तुत कर रहे थे तथा भारत वसुधरा मे पूर्ण कश्यप, मन्व-सिगोशाल, अजित केश कम्बलि, प्रकृष कात्यायन, सजग, वेतिट्ठिपुत, गौतम बुद्ध और शातपुत्र (निगण्ठनानपुत्र) एव अन्य विचारक अपने-अपने ढंग से तात्कालिक ज्वलन्त दार्शनिक प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत कर रहे थे।

जैन पुराणों में तो आद्योक्त समग्र अना परम्परा ही विद्यमान है। इस दृष्टि में महापुराण,¹ उत्तरपुराण, पुरुदेव चम्पू,² वामुदेव हिण्डी, हरिवन्-पुराण, आदिपुराण, त्रिषष्टि शलाका पुरुषचरित, पुराणसार, आदिनाथचरित, अम्बुदीप पणति, तिलाय पणति, पठम चरित, उत्तराध्ययन सूत्र, म्यानागन्त्र, भगवती सूत्र आदि विशेष उल्लेखनीय हैं।

1 पुरुदेव चम्पू—6132

2 वामुदेव हिण्डी (प्रथम खण्ड, पृष्ठ 86)

राष्ट्रीय एकता का मूर्तरूप · जम्बूद्वीप

—डा० तुलसीराम शर्मा

पुराण सर्व-जनसाधारण के लिए रचे गए थे—यह बात सर्व विदित ही है। पुराणों में वर्णित विषयों की सूची पर एक निगाह डालने से भी यह बात स्पष्ट हो जाती है कि पुराण का पाठक भारी-भरकम विषयों में जाना नहीं चाहता। उसकी केवल हल्के-फुल्के विषयों में ही रुचि है। पुराणों में वर्णित अनेक विषयों में जम्बूद्वीप वर्णन अत्यन्त प्रसिद्ध है।

यहाँ प्रश्न यह पैदा होता है कि जम्बूद्वीप वर्णन में जिन बातों की चर्चा की गई है, वहाँ से हम राष्ट्रीय एकता के सूत्र कैसे प्राप्त करते हैं। सबसे पहले यह समझना जरूरी है कि आज हम राष्ट्रीय एकता की बात ही क्यों करते हैं। इसका उत्तर यह है कि हमारे वर्तमान युग के विभिन्न प्रकार के दबावों ने हमारी राष्ट्रीय चेतना को इतना खण्डित कर दिया है कि हमारे लिए यह एक मजबूरी हो गई है कि हम राष्ट्रीय एकता की बात को नये सिरे से उठाएँ। हम आम जनता को यह समझाएँ कि प्राचीनकाल में भी हमारा एक राष्ट्र-राज्य था और उसकी सीमाओं का निर्धारण जम्बूद्वीप के द्वारा ही होता था। यदि आज की शब्दावली में कहे तो एशिया के इस महान भू-भाग में जम्बूद्वीप के अतिरिक्त अनेक द्वीप भी थे। परन्तु पुराणों की दृष्टि में जम्बूद्वीप ही एक ऐसा द्वीप था जहाँ हमारी आशाओं-आकांक्षाओं की पूर्ति होती थी। पुराणों में जम्बूद्वीप की बहुत चर्चा की गई है। उन तमाम द्वीपों में जम्बूद्वीप ही ऐसा द्वीप था जहाँ हमारा मन अनेक अनेक जन्मों के बाद भी वहाँ ही रमना चाहता है। साधारण मानव तो क्या देवता भी इस लोक में जम्बूद्वीप में जन्म पाना एक पुण्यकारी बात मानते हैं। प्रश्न यहाँ पाप एवं पुण्य का नहीं है। प्रश्न यह है कि ऐसे लोगों ने पूर्व जन्म में कौन-से कार्य किये थे जिससे उनका जन्म इस भू-भाग में हुआ। इसका दूसरा विकल्प यह है कि भगवान् ने स्वयं उन लोगों पर प्रसन्न होकर उनको इस लोक में भेज दिया है। देवता तरस रहें हैं कि हम भी इस भारत के प्रागण में जन्म ले सकें जिस जन्म द्वारा हमें उस

मुकुन्द की सेवा करने का अवसर मिल सकेगा। हमारी इच्छा ऐसे जन्म के लिए ही है।¹ एक ओर कल्पों तक की लम्बी आयु उपलब्ध है और दूसरी ओर एक क्षण भर वाली वह आयु श्रेयस्कर है जहाँ हमारा जन्म भारतवर्ष के इस द्वीप में होगा क्योंकि क्षण भर वाली इस आयु में तो अपने सत्कर्मों द्वारा हरि के उस अभय पद को प्राप्त कर सकेंगे।² जहाँ पर वैकुण्ठ को देने वाली जम्बून चर्चा नहीं है, ऐसे साधु-सन्यासी नहीं हैं जो भागवत कथा में रस लेते हों, जहाँ पर भागवत रस से ओतप्रोत यज्ञ एवं महोत्सवों का सम्पादन नहीं होता है, ऐसा स्वर्ग भी किसी काम का नहीं है।³ भागवत पुराण ऐसी उक्तियों से परिपूर्ण है। य सभी उक्तियों एक ऐसे तथ्य की ओर संकेत करती हैं जो भारत का भूमि-भाग हमारा अपना था और आज भी है। अनेक द्वीपों में यह जम्बूद्वीप सर्वश्रेष्ठ है। इसका विस्तार नौ सौ योजन तक फैला हुआ था। यह हमारी कर्मभूमि एवं स्वर्ग तथा अपवर्ग को देने का साधन है।⁴ यहाँ के निवासी इस द्वीप की नदियों का जल पीकर हृष्ट पृष्ट होते हैं।⁵ मुनि लोग यहाँ पर तपश्चरण करते हैं। याज्ञिक यज्ञों को करते हैं। परलोक को ध्यान में रखकर यहाँ के लोग दान देते हैं।⁶ विष्णु पुराण की राम में यह जम्बूद्वीप हमारी कर्मभूमि है। इसके अतिरिक्त अन्य सभी भूमियाँ भोग भूमियाँ हैं।⁷ लोग अपने अच्छे कर्मों के द्वारा ही इस भू-भाग में जन्म ग्रहण करते हैं।⁸ इस द्वीप में एक बार जन्म लेने से मन नहीं भरता, अब तो जन्म मिल चुका, न जाने अगले जन्म में हम क्या होंगे? यह चिन्ता है उस मानव की जो इस द्वीप में बार-बार जन्म लेना चाहता है क्योंकि इसमें जन्म लेने वाले लोग इन्द्रियों से विहीन

1 भागवत पुराण 5, 19, 21, गोरखपुर, मद्रत् 2033 पृ०, 252.

2 भागवत् पुराण 5, 19, 23, पृ० 253

3 वही—पृ०, 263

4 विष्णु पुराण—2, 3, 2, दिल्ली, 1980, पृ०, 259

5 वही—पृ०, 263

6 वही—पृ०, 264

7 (1) विष्णु पुराण—2, 3, 22, पृ०, 264

अत्रापि भारत श्रेष्ठ जम्बूद्वीपे महामुने ।

यतो हि कर्मभूमिरेषा ततोऽया भोगभूमय ॥

(11) मार्कण्डेय पुराण 55, 22, कलकत्ता, 1962, पृ० 214

8 विष्णु पुराण, 2, 3, 24, पृ०, 264

नहीं होते हैं।¹ इस जम्बूद्वीप में ऐसे अनेक जनपद हैं जहाँ पर मनुष्य बहुत समय तक मृत्यु को प्राप्त नहीं होता है। यहाँ पर कोई आघियाँ एवं व्याघियाँ भी नहीं हैं। यहाँ पर हर समय सुख ही रहता है।² यहाँ के लोगो को भक्ष्य, भोग्य, पान एवं अन्य चीजों की कमी नहीं है। यहाँ के लोग इन सब वस्तुओं से प्रनन्न रहते हैं। यहाँ की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यहाँ पर बीता नमय मानूम ही नहीं पड़ता।³ जम्बूद्वीप के सदस्र में एक और बात भी यहाँ पर कही गई है। वह वास्तव में विचारणीय है कि स्वर्ग एवं नरक किसी स्थान विशेष के नाम न होकर वे केवल हमारी मानसिक स्थिति के ही द्योतक हैं। स्वर्ग वह है जो हमारे मन को अच्छा लगता है। नरक इसके विपरीत है। अर्थात् जो हमारे मन को अच्छा नहीं लाता है। नरक पारवारक है तथा स्वर्ग पुष्पकारक है।⁴ इस जम्बूद्वीप के लोग बहुत ज्ञानी पुरुष थे। उनको न केवल इस द्वीप में आत्मिक लगाव था परन्तु उनकी दुःख एवं सुख की अनुभूति मात्र कल्पना पर आधारित नहीं थी। जम्बूद्वीप के इन निवासियों का विचार था कि वास्तव में वस्तु एक ही है। वही वस्तु दुःख के लिए होती है, वही सुख का कारण बनती है। वही ईर्ष्या को जन्म देती है। उसी वस्तु के कारण त्रोध पैदा होता है। वस्तु का विरुद्ध बस्त्वात्मक रूप कहीं होता है ?⁵ एक ही वस्तु कभी मन को अच्छी लगती है तो कभी वही वस्तु मन में दुःख पैदा करती है। कभी उमी वस्तु को लेकर मन में त्रोध पैदा होता है। वही वस्तु कभी-कभी मन में प्रमाद भी पैदा करती है।⁶ यहाँ के निवासियों में एक प्रकार

1 विष्णु पुराण—2, 3, 26, पृ०, 265

2 वही—पृ०, 283-84

तेषु पुण्या जनपदाश्चिराच्च भ्रियते जन ।
नाघयो व्याघयो वापि मर्द्धकालमुख तत् ॥

3 वही—2' 5, 9, पृ०, 295

4 वही—2, 6, 42, पृ०, 305

मन प्रीतिकर स्वर्गो नरकस्तद्विपर्यय ।
नरकस्वर्गसङ्गे वै पापपुण्ये द्विबोत्तम ॥

5 वही—2, 6, 33, पृ०, 305

दस्त्वेकमेव दुःखाय सुखाविष्योद्भववाय च ।

कोणाय यनस्तस्माद् दस्तु बस्त्वात्मक कुत ॥

6 वही, 2, 6, 44, पृ०, 305

तदेव प्रीतये भूत्वा पुनर्दुःखाय जायते ।

तदेव कोणाय तत प्रसादाय च जायते ॥

की भावना थी जिसका नियंत्रण केवल मन द्वारा ही होता था। उनका विचार था कि समार में कोई भी चीज दुःखात्मक नहीं है। दुःख भी सुखात्मक नहीं है। दुःख एवं सुख केवल मन के परिणाम मात्र हैं। वे सब अपनी-अपनी परिस्थितियों में विलक्षण प्रतीत होते हैं। केवल परिस्थिति ही सुख को दुःख में भी बदल सकती है तथा परिस्थिति विशेष में इससे विपरीत भी सम्भव है। यही इनकी विक्षणता है।¹ जम्बूद्वीप के लोगों के लिए यह भारत भूमि कर्म-भूमि तो थी परन्तु वे कर्म के अतिरिक्त ज्ञान को सर्वश्रेष्ठ मानते थे। उनका विचार था कि ज्ञान ही परम ब्रह्म है। कभी-कभी ज्ञान भी बाध का कारण बनता है। यह सारा विश्व ही ज्ञानात्मक है। ज्ञान से बढ़कर कोई चीज नहीं है। ज्ञान की सीमा में विद्या एवं अविद्या दोनों ही जाती हैं।²

पुराणों में वर्णित अनेक द्वीपों सहित जम्बूद्वीप का वर्णन अपनी एक विशिष्टता रखता है। यह वर्णन मात्र वर्णनात्मक न होकर हमारी धार्मिक एवं सामाजिक भावनाओं को स्पर्श करता है। यह विवरण एक द्वीप का वर्णन न होकर वहाँ के लोगों की वृत्तियों, भावनाओं एवं क्रियाकलापों का भी सूचक है। वर्णन को पढ़कर यह यह बात अपने आप में काफी माफ हो जाती है कि यहाँ के निवासी इससे धार्मिक रूप से जुड़े हुए थे। धर्म उस काल का सबसे बड़ा प्रधान कारण था जो मानव मात्र को एकमूर्तता में बाँधे रखता था। लोग अपने अपने विभिन्न धार्मिक कृत्यों का सम्पादन इस लोक में इस भाषा से करना चाहते थे कि आगे भी अगले जन्म में इस भारत के भूमि-भाग अर्थात् जम्बूद्वीप में रहने का अवसर प्राप्त होगा। कमबन्ध की आशा इतनी बलवती थी कि वे इस भूमि भाग को जन्म-जमान्तर में भी छोड़ने की तैयार नहीं थे। विभिन्न सम्प्रदायों में दीक्षित—शैव, शाक्त एवं वैष्णव सभी सम्प्रदाय के लोगों की हार्दिक इच्छा इसी लोक में निवास करने की थी। देवता भी इसी इच्छा से प्रेरित होकर यहाँ पर वास करने की कामना करते थे—यह सब हम ऊपर देख आये हैं। जम्बूद्वीप अपने आप में एक राष्ट्र-राज्य के समान

1 विष्णु पुराण—2, 6, 45, पृ०, 306

तस्माद् दुःखात्मक नास्ति न च किञ्चिन् सुखात्मक ।
मनस परिणामोऽयं सुखदुःखादिविलक्षण ॥

2 वही—26, 46, पृ०, 306

ज्ञानमेव परं ब्रह्म ज्ञानं बन्धाय चेष्यते ।
ज्ञानात्मकमिदं विश्वं न ज्ञानात् विद्यते परम् ।
विद्याविद्येति मैत्रेय ज्ञानमेवावधारय ॥

ही था जिसकी राष्ट्रीय एकता की अभिव्यक्ति इन तमाम प्रकार के वर्णनों द्वारा होती है। यहाँ के निवासी जम्बूद्वीप के इन भूमि-भाग की नदियों, पर्वतों, वृक्षों, सरोवरों एवं अन्य धार्मिक स्थलों से भावनात्मक स्तर पर जुड़े हुए थे। इन द्वीप का वर्णन अश्विनाश रूप में यहाँ के हेमकूट, हिमाद्रि आदि अनेक पर्वत, नदियाँ, वृक्षों एवं अन्य स्थलों को ही स्थापित करता है। यह सब भाग बड़े पैदायें न होकर जम्बूद्वीप के निवासियों के जीवन में इतने घुले-मिले हैं कि पुराणकार इनका वर्णन करते थकता ही नहीं है। जम्बूद्वीप की राष्ट्रीय एकता इन सभी स्थलों से भावनात्मक रूप में जुड़ी थी। यदि हम इन वर्णन की बाज भी इसी दृष्टि से पढ़ें तो हम यह पाते हैं कि हमारा यह प्राचीन जम्बूद्वीप भारत की प्राचीन अखण्डता एवं राष्ट्रीय एकता का मूर्त रूप ही है।

“देवीभागवतपुराण मे शक्ति-तत्त्व दर्शन —राष्ट्रीय एकता के सन्दर्भ मे”

—डा० श्रीमती शशि प्रभा ‘कुमार’

श्रीमद्देवीभागवत¹ शाक्त धर्म का एक प्रमुख ग्रन्थ माना जाता है। इसमें शक्ति की सर्वोपरि प्रधानता को स्वीकार कर शक्ति तत्व का विस्तृत प्रतिपादन किया गया है। यहाँ शक्ति को ‘देवी’ भी कहा गया है व ‘भगवती’ भी—और इन्हीं दोनों नामों के आधार पर शक्ति की सर्वोच्च महिमापरक पुराण ‘देवी-भागवत’ का नामकरण हुआ। देवीभागवतपुराण के प्रारम्भ में ही कहा गया है कि त्रिलोकी में चर-अचर जितने प्राणी हैं, उन सब में विराजमान देवी ही आद्याशक्ति है। यही आदिशक्ति परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी वाणी के रूप में विद्यमान है और वही ब्रह्मा, विष्णु तथा शिव के द्वारा आराधित है।² वस्तुतः वही ब्रह्मा की सृजनशक्ति, विष्णु की पालनशक्ति, शिव की

1 यद्यपि वैष्णव मतानुसार इसे महापुराण नहीं, एक उपपुराण माना जाता है किन्तु इसमें महापुराण के सभी लक्षण पूर्णतः विद्यमान हैं। अन इस विषय में बहुत विवाद है कि वैष्णव भागवत पुराण को महापुराण माना जाये या देवीभागवत पुराण को/दृष्टव्य —

(अ) Goyal, S R, A Religious History of Ancient India, Vol II, p 295

(आ) Lalve, P G, Studies in the Devi Bhagawata, p 25 34

(इ) Kumar, Pushpendra, Śakti Cult in Ancient India, p 42-52

2 “पश्यन्ती मध्यमाथो तनु भगवती वैखरी वर्णरूपा ।
सास्मद्भाष प्रसन्ना विधिहरिगिरिशाराधिताल करोतु ॥”

सहाराशक्ति, सूर्य की प्रकाशन शक्ति और अग्नि की ज्वलनशक्ति है।¹ शक्र, इन्द्र, अग्नि एवं पवन—ये सब स्वतन्त्ररूप से अपने-अपने कार्य का सम्पादन नहीं कर सकते किन्तु जब वह आद्याशक्ति इन्हें सहयोग देती है, तभी ये अपने-अपने कार्य में मफल होने हैं। इन कार्य कारणों में यही प्रत्यक्ष सिद्ध होता है कि वह शक्ति ही सर्वोपरि है। सम्पूर्ण शास्त्रों से भी यही बात निश्चित होती है कि शक्तिहीन पुरुष चेष्टारहित हो जाता है। अतएव सम्पूर्ण जगत् में शक्ति को ही सर्वोपरि ममज्ञता चाहिए।²

भारतीय सस्कृति में शक्ति-उपासना की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। 'सर्वं शाक्तमजोजनत्' इस उक्ति के अनुसार ममन् नृष्टि शक्ति से ही उत्पन्न है और नृष्टि के आदि में केवल यह शक्ति ही थी—'मैषा परा शक्ति।³ ब्रह्मसूत्र में भी कहा गया है—'सर्वोपेता तद्दर्शनात्'⁴ अर्थात् वह पराशक्ति सर्वमामर्ध्य से युक्त है क्योंकि यह प्रत्यक्ष दिखाई देता है। उस ब्रह्मरूप चेतन शक्ति के दो भेद हैं—एक निर्गुण और दूसरा सगुण। इसी आधार पर देवीभागवत में भी भगवती को निर्गुण-सगुण, उभयरूपारिम्बिका स्वीकार किया गया है।⁵ उन्हीं ब्रह्मम्बटपा चितिशक्ति को आप्तपुरुषों ने विभिन्न दृष्टियों में वर्णित किया है—कुछ योग इनमें तप कहते हैं, कुछ तम और कुछ अन्य ज्ञान, माया या प्रधान, प्रकृति, शक्ति, जज्ञा, विमर्श या अविद्या नाम से प्रकट करते हैं।⁶ शक्ति तत्त्वत एक ही है, किन्तु आराधकों के गुण-कार्य भेद में उसके महाकाली, महालक्ष्मी, महासरस्वती या शिव, विष्णु और ब्रह्मा के समानधर्मा रूप हो जाते हैं। वेदों ने देवी को ओंकार की अर्धमात्रा तथा गायत्री में प्रणव माना है।⁷ स्वयं देवी ने हिमालय को सम्बोधित करते हुए कहा है कि पहले

1 दे० भा० 1 8 28-30

2 वही 1 8 37-39

3 बह्वचोपनिषद्

4 ब्र० सू० 21

5 "निर्गुणा सगुणा चेति द्विधा प्रोक्ता मनीषिभिः ।

सगुणा रागिभिः सेव्या निर्गुणा तु विरागिभिः ॥ दे० भा० 1 8 40

6 'केचित् ता तप इत्याहृम्यम' केचिज्जड परे ।

ज्ञान माया प्रधान च प्रकृति शक्तिमप्यजाम् ॥

विमर्श इति ता प्राहुः सर्वशास्त्रविशारदाः ।

अविद्यामितरे प्राहृवेंदनत्वार्यंचिन्तका ॥—वही 7.32 10

7 वही० 1 5 52

केवल मे ही थी, दूसरी किसी वस्तु की सत्ता नहीं थी—उम समय मेरा रूप सत्, चित् एव आनन्दमय परब्रह्म था ।¹

भारतीय दर्शन मे भी आद्याशक्ति के रूप मे प्रकृति को ही माना गया है । त्रिगुणात्मिका प्रकृति उसी शक्ति के बल स सृष्टि के समय विकासोन्मुख होती है और पुरुष से उसका संयोग भी शक्ति के द्वारा ही होना ह । अत शक्ति का जगत् मे अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है । एक एव द्विधा जात ’—सामवेद के इस वचन द्वारा भी यही सकेत मिलता है कि ईश्वर ने स्वय को प्रकट करने के लिए प्रकृति और पुरुष—इन दो भागो मे विभक्त किया । देवीभागवत पुराण मे इसी भाव का विस्तार किया गया है । तदनुसार, ईश्वर ने जो स्त्री-तत्त्व प्रकट किया, उस ही माया, महामाया या शक्ति कहते हैं । उसका और ब्रह्म का स्वभाव एक माना गया है । प्रकृति ब्रह्मा से उत्पन्न एव उसके सब गुणो से युक्त है । सृष्टि के विस्तारहेतु प्रकृति न ही स्वय को देवी के रूप मे प्रकट किया ।

आद्याशक्ति वह देवी भगवती सर्वचैतन्यरूपा अर्थात् सर्वात्मस्वरूपा है, सबका प्रत्यक्ष चैतन्य आत्मस्वरूप ब्रह्म वही है । धर्मो परब्रह्म है, और धर्म उस परब्रह्म की ज्ञान, इच्छा व क्रियात्मक शक्तियाँ हैं । इच्छा ही बल है और वही शक्ति है । उसी से विश्व की उत्पत्ति, स्थिति और सहार कार्य चलते हैं । स्वय देवी ने स्पष्ट शब्दो मे घोषित किया है कि मुझमे और परब्रह्म मे सदा एकता है, कभी भेद है ही नहीं । जो परब्रह्म है, वही मैं हूँ और जो मैं हूँ, वही परब्रह्म है ।²

यद्यपि अपने शुद्ध, पारमार्थिक स्वरूप मे ब्रह्म स्त्री, पुरुष या नपुंसक मे से कुछ भी नहीं है³, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से वह चिति, भगवती, देवी, शक्ति आदि स्त्री वाचो शब्दो से, आत्मा पुरुष, भगवान्, देव आदि पुल्लिङ्ग शब्दो से

1 ‘अहमेवास पूर्वं हि नायत् किञ्चिन्नगाधिप ।’—दे०भा० १ 31 2

2 ‘सर्वं खल्विदमेवाह नाग्यदस्ति सनातनम् ।’—वही० 1 15 52

3 ‘सर्वचैतन्यरूपा तामाद्या विद्या च धीमहि ।

बुद्धि या न प्रचोदयात् ।’—वही 1 1 1

4 ‘सदैकत्व न भेदोऽस्ति सर्वदैव ममास्य च ।

योऽतो साऽहमह यासो भेदोऽस्ति मतिविभ्रमात् ॥’—वही० 3 6 2

5 ‘न स्त्री न पुमानेया नैव चेय नपुंसकम्’—गुह्यकामी उपनिषद् 65

तथा ब्रह्म, ज्ञान आदि नपुंसकलिङ्ग शब्दों में व्यवहृत होता है वस्तुतः निगुण उपासक की दृष्टि में तो ब्रह्म न स्त्री है न पुरुष, वह निर्विशेष आत्मारूप ही है¹ किन्तु सगुण उपासक की दृष्टि में तो रसरूप वही शक्ति किसी के लिए स्त्रीरूप में, किसी के लिए पुरुषरूप में, किसी के लिए कुमाररूप में और किसी के लिए कुमारीरूप में स्वयं को प्रकट करती है।² अतः केवल उपासकों की भावना के आधार पर ही निर्विशेष, निगुण, निराकार ब्रह्म में भिन्न-भिन्न रूपों की कल्पना की जाती है³, अन्यथा असंख्य ब्रह्माण्डों के उत्पादन, पालन तथा सहार करने की 'शक्ति' से सम्पन्न तत्त्व ही 'ब्रह्म' है। हमारे आत्मदर्शी उपनिषत्कार ऋषियों के अनुसार भी ब्रह्म में अन्तर्निहित शक्ति ही सृष्टि का कारण है, वही समस्त कारणों की संचालक अन्तश्चेतना है।⁴ वही पराशक्ति है जो सगुण व निगुण ब्रह्म से सर्वथा अभिन्न है।

देवी भागवतपुराण में परब्रह्म के इन दोनों ही रूपों को 'शक्ति' नाम से निर्दिष्ट किया गया है। इसी सर्वव्यापी, चिन्मय पराशक्ति का, जो सगुण और और निगुण, साकार और निराकार, दोनों है, शाक्तजन विश्व का चेतन कारण समझते हैं तथा उसे वेदान्त प्रतिपादित ब्रह्म से अभिन्न मानते हैं। उपनिषद् के शब्दों में जो जगत् के निमित्त और विवर्तोपादानकारण सच्चिदानन्द परब्रह्म की स्वाभाविक पराशक्ति है⁵ वही देवी भागवतपुराण की प्रतिपाद्य शक्ति है। किन्तु उल्लेखनीय है कि ब्रह्म को यह शक्ति अपने आश्रय से अलग नहीं है। शक्ति और शक्तिमान में बल्लि तथा दाहकता-शक्ति के सदृश सर्वदा अभेद बना रहता है।⁶ शक्ति में रहित भगवान् कभी शक्तिमान् नहीं हो सकते एवं शक्तिमान् से रहित शक्ति नहीं हो सकती। इसीलिए इन्हें सर्वथा स्वतन्त्र दो तत्त्व नहीं माना जा सकता। भगवान् शब्द का बीज है 'भग' और

1 'अतएव हि योगीन्द्रं स्त्रीपुंभेदो न गण्यते।'—दे० भा० 6।1।1

2 'त्व स्त्री त्व पुमानमि त्व कुमार उत वा कुमारी।'—श्वेता० 5।10
तथा—सा च स्त्री सा च पुमान् सा कुमार सा कुमारीका।

—गुह्यकाली उप०

3 'उपासकाना कार्यार्थं ब्रह्मणो रूपकल्पना।'—रा० पू० ता० उ० 17

4 देवात्मशक्ति स्वगुणनिगुणाम्।'—श्वेता० 13

5 'पराऽस्य शक्तिविविधैव श्रूयते।' वही०

6 'शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेक न वाञ्छति।

तादात्म्यमनयोनित्य बल्लिदाहिक्योरिव ॥'—शक्तिदर्शन

‘भग’ का अर्थ ही है ‘शक्ति’। अतः शक्ति से ही वह अद्वितीय ब्रह्म सद्धितीय हो जाता है। शाक्त ग्रन्थों मे तो यहाँ तक कहा गया है कि शिव मे जो इकार है, वह शक्ति का ही सूचक है। इम शक्ति के बिना तो शिव भी शिव की भाँति निष्क्रिय हो जाते हैं।¹ इसीलिए शिव-शक्ति का साम्य या समभाव ही अद्वैत है और इन दोनों का वैषम्य ही द्वैत। इससे यह सकेत भी मिलता है कि किसी भी शिव या मंगल कार्य के लिए शक्ति अनिवार्य है। अतः शिव और शक्ति को तो अभिन्न माना ही गया है², शक्ति की प्रकृति एव पुरुष—इन दोनों का भी प्रतीक माना गया है तथा इन दोनों मे कोई अन्तर नहीं माना गया। जैसे दाहिका शक्ति अग्नि मे पृथक् नहीं है वैसे ही शक्ति या परम प्रकृति परम पुरुष से अभिन्न है।³

यही आद्याशक्ति (या परम प्रकृति) शाक्त सम्प्रदाय की आराध्या है। पौराणिक शक्तिवाद ने देवी के इस स्वरूप मे उच्चतम दार्शनिक सिद्धान्तों को भी आत्ममात् कर लिया है। इसीलिए देवीभागवत पुराण मे शक्ति अपनी सार्विकी, राजसी एव तामसी शक्तियों के साथ स्वयंभू भक्ता के रूप मे दर्शाई गई है। वह शिव या विष्णु की पत्नी नहीं, अपितु सृष्टि, स्थिति एव सहार करने वाली महाशक्ति है।⁴ यहाँ देवी को ‘महामाया’ एव ‘ब्रह्मविद्या’ दोनों नामों से अभिहित किया गया है।⁵ ससार की रचना करते समय वे योगमाया, महामाया या विष्णुमाया है जो मसारी मनुष्य को अमित करने वाली शक्ति है, जिन्हें केवल ब्रह्मविद्या की सहायता से ही जीता जा सकता है। दार्शनिक दृष्टि से इसका तात्पर्य यही है कि ससार मे केवल एक ही शक्ति है जो सर्वत्र व्याप्त है। केवल ससारी, मनुष्यों की दृष्टि मे वही महामाया है और मुमुक्षु जीवों की दृष्टि मे वही ब्रह्मविद्या है जो तीनों गुणों से परे है। वही सब जीवित व्यक्तियों का प्राण है, वही बुद्धि, लक्ष्मी, शान्ति, श्रद्धा, मेधा और स्मृति है।⁶

1 शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितुम् ।

न चेदेव देवो न खलु कुशल स्पन्दितुमपि ।’—सौन्दर्यलहरीस्तोत्र

2 शिवस्यान्यन्तरे शक्ति शक्तेरभ्यन्तरे शिव ।

अन्तर नैव पश्यामि चन्द्रचन्द्रिकयोरिव ॥’—शाक्तागम

3 दे० भा० 9 38 28

4 वही० 1 2 5

5 वही० 1 5 51

6 वही 1 5 54

यह आदिशक्ति ही इस सृष्टि का प्रधान कारण है। वही पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं आकाश—इन पंचतत्वों का भी कारण है और रूप, रस, गन्ध, स्पर्श एवं शब्द का भी हेतु कही गई है। वही सृष्टि का निमित्त भी है और उपादान भी—अन्य सब कारण तो केवल नाम मात्र के हैं।¹ ऐश्वर्य तथा पराक्रमस्वरूपा एवं इन दोनों को प्रदान करनेवाली शक्ति नित्य के व्यावहारिक जीवन में विपत्तियों को दूर करने वाली है।² यह महाशक्ति ही शारीरिक विकार, मोह, अहंकार, आलस्य, राग-द्वेष तथा वासना के प्रतीक मधु-कंदभ, महिषासुर, शुम्भ निशुम्भ, धम्रलोचन, चण्ड-मुण्ड तथा रवनबीज आदि असुरों का लीला ही लीला में विनाश कर देती है। यही देवी अपने तृतीय नेत्र से ज्ञान की वर्षा कर ज्ञानियों को अमृत प्रदान करती है। स्वयं देवी अपने अवतार का प्रयोजन बताते हुए कहती हैं कि श्रेष्ठ पुरुषों की रक्षा करना, वेदों को सुरक्षित रखना ही मेरे कार्य हैं जो अनेक अवतार लेकर मेरे द्वारा किये जाते हैं। प्रत्येक युग में मैं ही उन-उन अवतारों को धारण करती हूँ।³

देवीभागवतपुराण के मध्यम स्कन्ध में देवी गीता प्रकरण के अन्तर्गत शक्ति के विराट, आध्यात्मिक स्वरूप को प्रकट किया गया है। यहाँ भी उस मातृरूपा उपास्य देवी को परब्रह्म, शुद्ध चैतन्य या आत्मा कहा गया है। उसी की एक शक्ति के रूप में माया का बणन है। 'माया' एक सद्रूप तत्व है जो सदा ब्रह्म या आत्मा में रहता है, जैसे—अग्नि में उष्णता, किन्तु यह ब्रह्म के वास्तविक रूप को ढक लेती है। यही माया ब्रह्म के साथ मिलकर जगत् का निमित्त एवं उपादान कारण है। यही प्रधान, प्रकृति, शक्ति या अविद्या है, शैवजन इसे ही 'विमर्श' कहते हैं। ब्रह्म में इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रिया-शक्ति तीनों हैं—वह इन तीनों के साथ माया की सहायता से सृष्टि करता है। माया में सत्व, रज और तम तीनों गुण हैं। माया में प्रतिबिम्बित ब्रह्म ही ईश्वर है और अविद्या में प्रतिबिम्बित ब्रह्म 'जीव'। स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीर—तीनों अविद्या से ही जन्म लेते हैं। सूक्ष्म शरीर में अवच्छिन्न

1 दे० भा० 4 15 85

2 'ऐश्वर्यवचन शश्व क्ति पराक्रम एव च ।
तत्स्वरूपा तयोर्दात्री सा शक्ति परिकीर्तिता ।'—वही० 9 2 10

3 'साधूना रक्षण कार्यं हन्नेव्या येऽप्यसाधव ।
वेदसरक्षण कार्यमवतारैरेनेकश ।

युगे युगे तानेवाहमवतारान् विभामि च । —वही 5 15 22-23

आत्मा तबस है, स्थूल शरीर मे अविच्छिन्न आत्मा विश्व है, माया से उपहित एव सत्व मे निर्मित ब्रह्म ईश्वर है, अविच्छिन्न नामों एव रूपों से मीमित ब्रह्म सूत्रात्मा है और स्थूल विश्व मे सीमित ब्रह्म विराट है। ब्रह्म की शक्ति से प्रेरित ईश्वर ने जीवात्माओं के भोग के लिए इस ससार की सृष्टि की है। अतः यह विश्व ब्रह्म की माया से निर्मित एक काल्पनिक रचना है। जीव ज्ञान एव भक्ति दोनों के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है—इनमे से भी भक्ति मुक्ति का सरल उपाय है, चूँकि यह मानसिक होती है, इसमे शरीर को कष्ट नहीं होता।¹ भक्त स्वयं को देवी अम्बिका से तादात्म्य अनुभव करता करता है, अन्य कुछ भी नहीं सोचता व चाहता, यही परा भक्ति कही गई है। अद्वैत वेदान्त मे ब्रह्म एव जीव की भांति शक्ति मत मे भी भक्त को अपने आप को देवी के रूप मे ही अनुभव करना होता है। उसे अपना एव दैवी का ऊपरी भेद मिटाना होता है—‘तत्त्वमसि’ व ‘सोऽहं’ आदि अद्वैतपरक महावाक्यों के समान यहा भी ‘अहं देवी साम्भि’ आदि महावाक्य दृष्टिगत होते हैं।²

देवी के विराट्-स्वरूप वर्णन मे आकाश को देवी का मस्तक, चन्द्रमा और सूर्य को नेत्र, दिशाओं को कान, वेद को वाणी, वायु को प्राण तथा विश्व को हृदय कहा गया है। देवी का यह विराट् स्वरूप बड़ा ही भयावह प्रतीत होता है। हजार मस्तक, हजार नेत्र और हजार चरणों से वह विराट् विग्रह सम्पन्न था। उनके इस रौद्र रूप को देखकर देवता भी भयभीत होकर हाहाकार करने लगे थे और उन्होंने देवी से यही प्रार्थना की थी कि वे अपना यह भयानक रूप विसृज करके सुन्दर, सौम्य रूप ही प्रदर्शित करें।³

देवीभागवतपुराण की प्रधान देवी ‘श्री भुवनेश्वरी’ कही गई हैं जो मणि-द्वीप में रहती हैं। वे प्रकृति भी हैं और पुरुष भी। वे ही नित्य योगमाया हैं जो परा अङ्कुरा, वरदान तथा लभय की मुद्रा को धारण करती हैं। यहा एक स्थल पर उन्हें हंसवाहिनी और चारों वेदों की धारण करने वाली कहा गया है, जो सरस्वती का चित्रण प्रतीत होता है, किन्तु वहीं उन्हें ‘त्रिनेत्रा’

1 दे० भा० 7 32 48 50

2 वही० 7 37 2-3

3 Kumar, Pushpendra, Sakti Cult in Ancient India, p 61

4 दे० भा० 7 34 52-54

भी कहा गया है जो दुर्गा का प्रतीक है।¹ श्री भुवनेश्वरी उच्चतम सत्ता या शुद्ध चैतन्यस्वरूपा है, जिनमे माया रहती है। यह विश्व या ब्रह्मा पद ही माया है और इसकी अधिष्ठात्री देवी माया की भी स्वामिनी है, जि हें भुवनेश्वरी कहा गया है। अन्य कोई भी देव इस माया को हटा नहीं सकता। जैसे अग्निकार केवल सूर्य, चन्द्र या जग्नि से ही मिटाया जा सकता है, उसी भाँति माया को केवल माया की अधीश्वरी देवी ही मिटा सकती हैं।² इन भाँति इस पुराण मे मणिद्वीप एव उममें रहने वाली देवी का वर्णन तो सर्वथा नवीन है ही, यहाँ एक अतिरमणीय टग मे देवी के सभी रूपों—सोम्य एव उग्र, वरदा तथा मंहारथित्री, भय को भगानेवाली तथा राक्षसों की नाशयित्री—का समन्वय भी कर दिया गया है। देवी के सोम्य चित्रण मे उग्रे दयामयी, ममतामयी, भगवती, अम्बिका और ससार की माता कहा गया है जिसकी आराधना के बिना मूख नहीं मिलता³ और उनके रौद्र चित्रण मे उग्रे वाली, चण्डिका और भ्रामरी⁴ के रूप मे वर्णित किया गया है जो अपने मय नक्ष रूप से दुष्टों का नाश करती है।

देवीभागवतपुराण मे देवी की महिमा का विशेष वर्णन किया गया है किन्तु इनके साथ ही महा तात्विक एकत्व के प्रतिपादन और समन्वय का विशेष ध्यान रखा गया है। एक ही परात्पर शक्तिमान् की विभिन्न शक्तिदा समन्त लीला-कार्य सम्पादन करती रहती हैं। वह परात्पर ब्रह्म पराशक्ति की प्रेरणा से ही शक्तियों के द्वारा कार्य करवाता हैं। अत शक्ति सम्पूर्ण जगत् की आत्मा है और चेतन-अचेतन सबका कारण है। दृश्यमान भेद केवल नाम का है।⁵ वस्तुतः महा अत्यन्त काव्यात्मक एव रोचकता पूण टग से न केवल देवी के सभी रूपों—लक्ष्मी, सग्वती, वाला, गया, गायत्री, गौ, प्रकृति, माया व ब्रह्मविद्या—का समन्वय प्रस्तुत किया गया है अपितु शंभ, वैष्णव, सौर एव गाणपत्य—भारतीय धर्म के इन सब सम्प्रदायों का भी समन्वय कर दिया गया है, चूँकि शिव, विष्णु, सूर्य एव गणपति—सभी अपनी-अपनी शक्तियों से ही शक्तिमान् एव उदात्त बनते हैं। अन्य शक्तियों मे शक्ति तब ता इन

1 दे० भा० 6 8 57-60

2 वही० 6 31 51-55

3 वही० 2 6 34-35

4 वही० 10 13 109-115

5 शर्मा, नीलकमल, प्राचीन भारत मे शक्ति पूजा, पृ० 200-201

सभी देवताओं का प्राण है, इसलिए कहा गया है कि सभी द्विज शाक्त ही हैं, न तो वे शैव हैं और न ही वैष्णव, क्योंकि वे सब परम अविनाशिनी शक्ति-स्वरूपा गायत्री की उपासना तो करते ही हैं।¹ गायत्री मे बढ़कर न कोई धर्म है, न तपस्या, न देवता है और न भजने योग्य ही है। गायत्री शरीर की रक्षा करती है, अनएव इमे ‘गायत्री’ कहते हैं। वही गायत्री इस देवीभागवत मे अपने रहस्यो सहित विद्यमान है।²

साराशत, देवीभागवतपुराण मे शक्ति को ही नित्य एव सब कारणों का अन्तिम कारण कहा गया है क्योंकि सभी व्यक्तियों मे यह शक्ति अवश्य रहती है और शक्तिविहीन व्यक्ति मृतकतुल्य होता है।³ शक्ति की उपासना इस पुराण मे तीन प्रकार से बताई गई है—

- (अ) एक तो परब्रह्म और शक्ति का अभेद मानकर परब्रह्म रूप से ही शक्ति को उपास्य माना गया है।
- (आ) दूसरे, उसी परब्रह्म की शक्ति (माया आदि) मानकर उसका वर्णन किया गया है।
- (इ) तीसरे, उस शक्ति के भिन्न-भिन्न रूप (लक्ष्मी, सरस्वती, काली आदि) मानकर उन रूपों का परब्रह्म से ही साक्षात् सम्बन्ध माना गया है।⁴

इस शक्ति के प्रकाशन हेतु भी देवीभागवतपुराण मे दो मार्ग अपनाये गये हैं। एक दृष्टि से तो वह ज्ञानशक्ति, क्रियाशक्ति एव अर्थशक्ति मानी गई है। इन्हीं तीन शक्तियों के माध्यम से यह पंचतत्वों एव अर्थ इकाईयों को जन्म देती है। दूसरी ओर, उस शक्ति के ये ही तीनों रूप सत्व, रज एव तम

- 1 सर्वे शाक्ता द्विजा प्रोक्ता न शैवा न च वैष्णवा ।
आदिशक्तिमुपामाने गायत्री वेदमातरम् ॥ दे० भा० 11 21 6
- 2 ‘न गायत्र्या परो धर्मो न गायत्र्या परतप ।
न गायत्र्या ममो देवो न गायत्र्या परो मनु ॥
गातार प्रायते यस्माद् गायत्री तेन सोच्यते ।
साऽत्र भागवते देवी सरहस्यया प्रतिष्ठिता ॥ वही 1 5 94 95
- 3 ‘वर्तत मवभूनेषु शक्ति मवर्तमना नृप ।
शबवच्छक्तिहीनस्तु प्राणी भवति सर्वदा ॥’—वही 5 34 55-56
- 4 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा, पुराण-परिशीलन, पृष्ठ 89

इन तीन गुणो के समक्ष माने गये हैं। इस प्रकार, शक्ति एव प्रकृति का भी द्विविध समन्वय कर दिया गया है—कहीं तो शक्ति को सृष्टि के मूल सर्जक तत्व प्रकृति के साथ तदात्म कहा गया है और कहीं उसी प्रकृति के तीन गुणो के साथ जोड़ दिया गया है। अपनी सात्विकी प्रकृति मे वह महालक्ष्मी है, राजसिकी प्रकृतिक मे महासरस्वती है और तामसिकी प्रकृति मे महाकाली है।¹ 'प्रकृति' पद का निर्वचन देवीभागवत पुराण मे इस प्रकार किया गया है—

प्र=सत्त्वगुण

कृ==रजोगुण

ति==तमोगुण²

अत वही शक्ति, जो इन तीनों गुणो की स्वामिनी है, सृष्टि के आदि मे प्रधान तत्व है। यद्यपि वह इन तीनों गुणो का आधार है, फिर भी इनसे परे है। इस भाति, देवीभागवतपुराण मे देवी की त्रिविध एकता स्थापित की गई है—

माया	प्रकृति	शक्ति
सत्व	रजस	तमस्
तदस्य शक्ति	प्रच्छन्न शक्ति	सक्रिय शक्ति

अपने सात्विक रूप मे वह माया या योगमाया प्रतीत होती है। अपने राजस रूप मे वह प्रकृति है जो सृष्टि की कर्त्री है तथा अपने तामस रूप मे वही तामसी शक्ति है जो दानवो के सहार में मलग्न है। अत इस पुराण मे शक्ति को मानवीकृत रूप मे 'आकर्षण' एव 'विकर्षण' दोनों ही पक्षो से चित्रित किया गया है। भक्तजन उसके रहस्यमय स्वरूप से उसको ओर आवृष्ट होते हैं एव दुष्टजन उसके भयानक रूप से डरकर उसी के द्वारा विनष्ट किये जाते हैं। अग्य छत्र दिव्य शक्तिया उसी देवी के ही प्रकाशन हैं। इस प्रकार, उस देवी के सर्वशक्तिमान् स्वरूप के प्रति समर्पण भागवत भक्ति का ही

1 तस्यास्तु सात्विकी शक्ती राजसी तामसी तथा ।

महालक्ष्मीसरस्वती महाकालीति या स्त्रिय ॥—दे० भा० 1 2-20

2 वही 9 1 6

अनिवार्य रूप के प्रतीत होता है। इस दृष्टि से, देवीभागवत शक्ति में भक्ति का प्रचार करता है।¹

दाशनिक दृष्टि से विश्लेषण करने पर व्यक्त होता है कि यहाँ साध्य के द्वैतवाद या वेदान्त के अद्वैतवाद या दोनों का ही प्रतिपादन है। कभी-कभी तो ये दोनों सिद्धांत एक ही सत्य के दो पक्षों के रूप में प्रकट किये गये हैं। मीमांसक दार्शनिक 'सामर्थ्य' सर्वभावना शक्तिरित्यभिधीयते। कहकर शक्ति नाम का एक अनिश्चित पदार्थ स्वीकार करते हैं—देवीभागवतपुराण की शक्ति के रूप में उसी का साकार, मानवीकृत रूप हमारे सामने आता है। शक्तिमान् परस्पर भिन्न हैं या अभिन्न—इस विषय में मीमांसकों और नैयायिकों में बड़ा मतभेद है। नैयायिकों का कहना है कि शक्ति कोई पृथक् पदार्थ नहीं, वह शक्तिमान् से अभिन्न उसी की सामर्थ्यविशेष है। अतः इस दृष्टि में देवीभागवत में वर्णित शक्ति-तत्त्व न्याय मत का पोषण करता प्रतीत होता है, चूंकि यहाँ भी शक्ति को शक्तिमान् से अभिन्न ही माना गया है।

अतः शक्ति के स्वरूप के विषय में तो दार्शनिकों एवं पौराणिकों में मतभेद हो सकता है किन्तु शक्ति के महत्त्व को वे दोनों ही समान रूप से स्वीकार करते हैं। वस्तुतः शक्ति की महिमा तो प्रत्येक व्यक्ति जानता व मानता है, किन्तु उसके शुद्ध स्वरूप को नहीं पहचानता अतः स्वयं को अशक्त, असहाय समझता है। 'शक्तिक्रीडा जगत्सर्वम्' के अनुसार विश्व में जितने भी जड़-चेतन पदार्थ हैं, उन सभी में कोई न कोई शक्ति अवश्य होती है। अतः शक्ति तो विश्वमय है। सत्, चित्, आनन्दरूपा शक्ति अपनी सर्वव्यापकता से सदा, सर्वत्र, एकरस विराजमान है। चित्तिशक्ति, चिच्छक्ति, देवी शक्ति, परा शक्ति, ब्रह्म, आत्मा—सब उसी के पर्याय हैं। इसलिए देवताओं और दानवों सभी के लिए वह 'पराशक्ति' आराध्या है।²

वस्तुतः 'शक्ति' ही ससार में श्रेष्ठता व महत्ता का मानदण्ड है। शक्ति रहित व्यक्ति कितना भी महत्वपूर्ण क्यों न हो, स्वयं को प्रतिष्ठित नहीं

1 Lalye, P G, Studies In the Devi Bhagawata, pp 166-167

2 आराध्या परमा शक्ति सर्वैरपि सुरासुरैः ।

नात परतर किञ्चिदधिक भुवनत्रये ॥

सत्य सत्य पुनः सत्य वेद शास्त्रार्थनिर्णये ।

पूजनीया परा शक्तिर्निगुणा सगुणाधवा ॥ — दे० भा० 198687

कर सकता। अतः शक्ति—पूजा सदा, सर्वत्र ही किसी न किसी रूप में होती आई है किन्तु भारतीय संस्कृति में तो 'शक्ति' को देवी पदवी प्राप्त है क्योंकि सभी आस्तिक भारतीय ईश्वर या किसी अन्य रूप में उसकी 'शक्ति' को तो स्वीकार करते ही हैं। देवीभागवतपुराण में इसी शक्ति को सर्वोच्च उपास्या महाशक्ति के रूप में चित्रित किया गया है। शक्ति के इस महिमामय स्वरूप का मूलबीज या आदिमकेत तो ऋग्वेद के वागाम्भृषी सूक्त में ही प्रतीत होता है, जहाँ आम्भृष ऋषि की कन्या वाक्शक्ति धनदात्री, ज्ञानदात्री, सर्वव्यापी तथा सब प्राणियों में अनीष्ट कही गयी है। उन्नी ने आकाश को उत्पन्न किया है, वही समस्त भस्म में विस्तीर्ण है और छलोक को भी स्पष्ट करती हैं। प्रवाहशील वायु की भाँति वह भुवन-निर्माण करती हुई गतिमान है, वही परमतत्व है।¹ केनोपनिषद् की उमा हैमवती भी 'शक्ति' तत्व के लिए आधारभूत पृष्ठभूमि प्रस्तुत करती है, क्योंकि वही अहकारग्रस्त देवताओं को परमसत्ता की शक्तिमत्ता का ज्ञान करानी है। वहाँ उसे हैमवती' तो कहा गया है किन्तु हिमालय से उसका कोई सम्बन्ध नहीं, अपितु वह 'प्रकृति' का ही प्रतीक प्रतीत होती है। इसी भाँति, श्वेताश्वतर उपनिषद् के चतुर्थ अध्याय में त्रिगुणात्मिका प्रकृति और माया की अभिन्नता का निरूपण करते हुए कहा गया है कि प्रकृति ही माया है और महेश्वर उसके अधिष्ठाता।²

अतः वेद एवं उपनिषदों में बीजरूप में संकेतित ये विचार ही वेदान्त एवं साध्य के दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में शाक्तमत एवं तदनुसार देवी-भागवतपुराण में पल्लवित होते दिखाई देने हैं। भारत में धर्म एवं दर्शन सदा अभिन्न रूप से ही फले फूले हैं। अतः साध्य दर्शन में प्रतिपादित प्रकृति—पुरुष के द्वन्द्व का आधार पौराणिक हिन्दू-धर्म में शिव-दुर्गा के युगल में माना गया। फिर तीनों मुख्य हिन्दू देवों ब्रह्मा, विष्णु, शिव की पत्नियों के रूप में (सरस्वती, लक्ष्मी, पार्वती) 'शक्ति' की कल्पना की गई। किन्तु, शाक्त मत में तो धीरे-धीरे पुरुष एवं स्त्री-देवताओं के द्वन्द्व का भाव भी लुप्त होना दिखाई देता है और शक्ति ही अपने आश्रयभूत देवों से भी अधिक शक्तिशाली या सर्वशक्तिमान् उपास्य देवी के रूप में उभर कर हमारे सामने आती है। देवीभागवतपुराण में तो वे आश्रयभूत देव सर्वथा 'शक्ति' के अधीन ही चित्रित

1 ऋग्वेद 10 125 3-8

2 केनोपनिषद् 3 12

3 श्वेताश्वर 4 10

किये गये हैं। यहा ब्रह्मा, विष्णु और रुद्र को देवी का आराधक तो कहा ही गया है। उनकी उत्पत्ति भी उस देवी से ही बनाई गई है।¹

आधुनिक मन्दर्भ मे प्रासंगिकता की दृष्टि से देवीभागवतपुराण मे प्रति-पादिन यही शक्ति हमे पहले राष्ट्र-शक्ति' एव तत्पश्चात् 'आत्म-शक्ति' तथा अन्त में परमात्मा की 'भगवती शक्ति' के रूप मे विकसित करनी होगी, तभी राष्ट्रीय एकता की स्थापना के लिए किये जाने वाले हमारे प्रयास सार्थक होंगे। 'शक्ति' की राष्ट्र के रूप मे कल्पना नई नहीं है। बहुत प्राचीन समय मे ही मनुष्य ने अपनी जन्मभूमि मे मातृशक्ति की कल्पना की है। मातृदेवी या Mother Goddess की उपासना तो प्राग्वैदिक सभ्यता मे भी सिद्ध हो चुकी है। इसीलिए जन्मभूमि को मातृ भूमि की पदवी प्रदान की गई है। हमारी भारतमाता की कल्पना इसी शक्ति का साकार रूप है। श्री अरविन्द के शब्दो मे—“जिम शक्ति को हम भारतमाता या भवानी माता कहते हैं, वह लोगो की एकताबद्ध जीनी-जागती शक्ति है। आज हमारी जाति का आवश्यकता है, शक्ति की पुन शक्ति और अधिकाधिक शक्ति की—किन्तु यदि यह शक्ति हमारी ईप्सित है तो बिना शक्ति की जननी की आराधना के हम उसे कैसे प्राप्त कर सकते हैं ?”²

वस्तुतः शक्ति का अजन्म स्रोत, अनन्त निरंतर आत्मा ही है, अतः प्रत्येक आत्मवान् के पास 'शक्ति' अवश्य ही अन्त स्थित रहती है। आज आवश्यकता है इसी आत्मिक शक्ति को जगाने की ताकि बाह्य रूप से परिदृश्य मान विविध मांगो, विषमताओं और मलिनताओ का निराकरण हो सके। इस शक्ति की कलात्मक अभिव्यजना सत्य शिव सुन्दरम्' के रूप मे ही हो सकती है।

- 1 या सा भगवती नित्या सच्चिदानन्दरूपिणी ।
परात्परतरा देवी यया व्याप्तमिद जगत् ॥
यदाराधनतो ब्रह्मा सृजतीद चराचरम् ।
या च स्तुत्वा विनिमुक्तो मधुकैटभजाद् भवात् ॥
विष्णुर्यत्कृपया विश्वं विभ्रति भगवानिदम् ।
रुद्रसहरते यस्या कृपापागनिरीक्षणत् ॥ दे० भा० मा० 1 2 36-38
- 2 हरिदुं ह्यिष्टाणा समुत्पत्तिस्तत स्मृता ।—वही 1 2 22
- 3 श्री अरविन्द, 'भवानी-मन्दिर', अनुवादक जगन्नाथ वेदालङ्कार कल्याण' शक्ति—उपासना-अङ्क, पृ० 194-195 पर उद्धृत

‘शक्ति’ भौतिक भी हो सकती है, आध्यात्मिक भी—किन्तु इतना तो सुनिश्चित है कि प्राकृतिक एव दैविक, बाह्य एव आन्तरिक, यान्त्रिक एव आत्मिक—सभी प्रकार की शक्तियों का समाहार, सन्तुलन एव समन्वय ही राष्ट्रीय एकता की स्थापना में सहायक होगा। वैषम्य या असन्तुलन की स्थिति में तो सम्पूर्ण मानवता का विनाश अवश्यम्भावी है। अतः साम्य-भाव हेतु शक्ति का शक्तिमान के साथ तादात्म्य और स्वातन्त्र्य-भाव के लिए महाशक्ति का उन्मेष अनिवार्य है। जिस भाँति देवीभागवतपुराण में प्रतिपादित देवी भगवती में इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति—तीनों का अद्भुत सामञ्जस्य सुशोभित होता है, उसी भाँति आज मनुष्य को अपनी ‘क्रिया-शक्ति’ को निर्वाध गति देने के लिए ‘इच्छाशक्ति’ को भगवदिच्छा के अधीन रखना होगा, तभी उसमें समुचित ‘ज्ञानशक्ति’ का अभ्युदय होगा। आज हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि ईश्वरीय शक्ति या दैवी शक्ति के बिना केवल मनुष्य शक्ति जीवन को परिपूर्ण नहीं बना सकती। अतः वही भगवती ‘शक्ति’ मूल शक्ति है जो एकता, अक्षण्डता और साम्य की अनन्त शक्ति के रूप में सर्वत्र विराजमान है। उसी का बोध या ‘ज्ञान’ होने से निर्मल ‘इच्छा’ एव ‘क्रिया’ की शक्तियों का संचार स्वतः समुद्भूत होगा। तभी हमारे अन्नकरणों से रागद्वेष, विभिन्नताओं और सकीर्ण स्वार्थों की मलिनता दूर होगी और सबसे विद्यमान वह प्रोज्ज्वल ‘शक्ति’ प्रकाशित होगी, जो पहले राष्ट्रीय एकता एव अन्ततः मानवीय एकता के लिए अभीपसित है।

जैन पुराणों में भारतीय समाज

— डा० प्रकाश चन्द्रजैन

भारतीय धर्म ग्रन्थों में पुराण शब्द का प्रयोग इतिहास के साथ आता है। कितने ही लोगो ने इतिहास और पुराण को पंचम वेद माना है। चाणक्य ने अपने अर्थ शास्त्र में इतिहास की गणना अथर्व वेद के साथ की है। और इतिहास में इतिवृत्त पुराण, उदाहरण, आख्यायिका, धर्मशास्त्र तथा अर्थशास्त्र का समावेश किया है। इसमें सिद्ध होता है कि इतिहास और पुराण अलग-अलग हैं। इतिवृत्त का उल्लेख समान होने पर भी दोनों के अपने अपने लक्षण हैं। कोषकारों ने पुराण का लक्षण निम्न प्रकार माना है।

‘सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वशो मन्वन्तराणि च ।

वशानुचरितं चैव पुराणं पञ्चलक्षणम्’ ॥

जिसमें सर्ग, प्रतिसर्ग, वश, मन्वन्तर और वश परम्पराओं का वर्णन हो वह पुराण है। सर्ग प्रतिसर्ग आदि पुराण के पाँच लक्षण माने गए हैं।

जैनेतर धर्म में पुराणों और उपपुराणों का जैसा विभाग मिलता है वैसा जैन समाज में नहीं। परन्तु जैन धर्म में जो भी पुराण साहित्य विद्यमान है वह अपने ढंग का निराला है। जहाँ अन्य पुराणकार इतिवृत्त की यथार्थता सुरक्षित नहीं रख सके हैं वहाँ जैन पुराणकारों ने उसे सुरक्षित रखा है। इसलिए विद्वानों का मत है कि हमें प्राक्कालीन भारतीय परिस्थिति का बालम्ब जानने के लिए जैन पुराणों का अध्ययन आवश्यक है।

स्रोत्र करने पर जैन पुराणों की संख्या लगभग 52 मिलती है। जिनमें पद्मपुराण, महापुराण, उत्तर पुराण, अजित पुराण, कर्णामृत पुराण, चन्द्रप्रथ पुराण, नेमिनाथ पुराण, हरिवंश पुराण, पौडचा पुराण, महावीर पुराण, मल्लिनाथ पुराण आदि प्रमुख हैं।

जैन हरिवंश पुराण में हरिवंश की एक शाखा यादव कुल और उसमें उत्पन्न हुए दो शाखा पुरुषों का चरित्र विशेष रूप से वर्णित किया है। एक

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथ और दूसरे नवे नारायण कृष्ण । ये दोनों चचेरे भाई थे । जिनमें से एक ने अपने विवाह के अवसर पर निमित्त पाकर मदास से लिया और दूसरे ने कौरव पांडव युद्ध में अपना कौशल दिखलाया । एक ने जाघ्यात्मिक उत्कर्ष प्राप्त किया दूसरे ने भौतिक लीला का ।

जैन परम्परा में राम को तरेमठ शलाका पुरुषों में वामुदेव के रूप में गिना गया है । और उनके जीवन चरित्र पर बड़े-बड़े पुराण रचे गए हैं । राम का एक नाम पद्म भी था । उसके नाम पर पद्मपुराण की रचना हुई । पद्म पुराण में राम कथा को जैनाचार्य ने अपने ही ढंग से लिखा है । जिसमें बहुत से ऐसे घटना ब्रह्मों का उत्प्रेषण हैं जिनपर लोगो को विश्वास ही नहीं हो सकता ।

जैन पुराणों में महापुराण सर्वाधिक महत्वपूर्ण है । इसमें सम्पूर्ण जैन सांस्कृतिक वैभव भरा हुआ है । जैन मान्यता के अनुसार समाज की व्यवस्था के आदि पुरस्कर्ता भगवान ऋषभदेव थे । उन महापुराण में ऋषभ देव के प्रकरण में सामाजिक व्यवस्था का बहुत सुंदर विवेचन हुआ है । अतः हमी जैन महा-पुराण का ध्यान में रखते हुए जैन पुराणों में समाज विषयक सक्षिप्त विवेचन किया गया है ।

तीर्थंकर आदि के जीवनो के कुछ मुख्य तथ्यों का सग्रह स्थानागमूत्र में मिलता है जिनके आधार से श्वे० आ० हेमचन्द्र जादि ने त्रिपिट महापुराण आदि की रचनाएँ की । दिगम्बर परम्परा में तीर्थंकर आदि के चरित्र के तथ्यों का प्राचीन सफलन हमें प्राकृतभाषा के तिलोपपण्णत्ति ग्रन्थ में मिलता है । इनके चौथे महाधिवार में तीर्थंकर किस स्वर्ग से चल कर आये, नगरी और माता पिता का नाम, जन्मतिथि, नक्षत्र, वंश, तीर्थंकरों का अन्तराल, आयु, कुमारकाल, शरीर की ऊँचाई, वर्ण, राज्यकाल, वैराग्य का निमित्त चिह्न, दीक्षानिधि, नक्षत्र, दीक्षा वन, दीक्षा वृक्ष, पृष्ठ आदि प्राथमिक तप, दीक्षा परिवार, पारणा, कुमार काल में दीक्षा ली या राज्यकाल में, दान में पचासचर्य होता, छद्मस्थ काल, केवल ज्ञान की निधि, नक्षत्र स्थान, केवल ज्ञान की उत्पत्ति का अन्तरकाल, केवल ज्ञान होने पर अन्तरिक्ष हो जाना, केवल ज्ञान के समय इन्द्रादि के कार्य, समवसरण का सागोपाग वर्णन, किसी तीर्थंकर का समवसरण कितना बड़ा था, समवसरण में कौन नहीं जाते, अतिशय, केवल ज्ञान के वृक्ष, आठ प्रतिहार्य, यक्ष, यक्षिणी, केवलज्ञान काल, गणधर मध्या ऋषि सख्या पूर्वधर सिद्ध, अवधिज्ञानी केवलज्ञानी, विप्रियाऋद्धिधारी वादी आदि की

सख्या, आर्थिकाओ की सख्या, प्रमुख आर्थिकाओ के नाम, श्रावक सख्या, श्राविका सख्या, निर्वाण की तिथि, नक्षत्र स्थान का नाम अकेले निर्वाण गये या मुनियों के साथ कितने दिन पहले योग निरोध किया, किस आसन से मोक्ष पाया, अनुबद्धकेवल्लो, उन शिष्यों की सख्या जा अनन्तर विभाज गये माक्षगामी मुनियों की मख्या, स्वर्गगामी शिष्यों की सख्या, तीर्थंकरों के मोक्ष का बन्तर तीर्थ प्रवर्तन कार्य आदि प्रमुख तथ्यों का विधिवत् संग्रह है। इसी तरह चक्र-वनियों के माता पिता, नगर शरीर का रंग आदि के साथ ही साथ दिग्बिजय यात्रा के मार्ग नगर, नदियों आदि का सविस्तर वर्णन मिलता है। 9 नारायण, 9 प्रतिनारायण, 9 बलभद्र तथा। स्त्रो के जीवन् के प्रमुख तथ्य भी इसी में संग्रहित हैं। इन्हीं के आधार से विभिन्न पुराणकारों ने अपनी लेखनी के बल पर छोटे बड़े अनेक जैन पुराणों की रचना की है।

महापुराण जैन पुराण शास्त्रा में मुकुटमणिरूप है। इसका दूसरा नाम त्रिपटिलक्षण महापुराण संग्रह भी है। इसमें 24 तीर्थंकर, 4×12 चक्रवर्ती 9 नारायण, 9 प्रतिनारायण, और 9 बलभद्र इन त्रैसठ पलाकापुत्रों का जीवन संग्रहीत है।

इसकी काव्य छटा, अलंकारगुम्फन, प्रसाद, ओज और माधुर्य का अमूर्त सुमेल, शब्द चातुरी और वन्ध ढंग अपने अनोखे हैं। भारतीय साहित्य के कोशागार में जा इन-गिने महान् प्रचरत्न हैं इनमें स्वामी जिनसेन की यह कृति अपना विशिष्ट स्थान रखती है। काव्य की दृष्टि से इसका जा अद्वितीय स्थान है, वह तो है ही, साथ ही इसका साम्कृतिक उत्थान-पतन और आदान-प्रदान के इतिहास में विशिष्ट उपयोग है।

स्वामी जिनसेन के युग में दक्षिण देश में ब्राह्मण धर्म और जैन धर्म का जा भीषण संघर्ष रहा है वह इतिहास सिद्ध है। आ० जिनसेन ने भगवान् महावीर की उदारतम संस्कृति को भूलते हुए ब्राह्मणक्रिया कांड के जैनीकरण का सामयिक प्रयास किया था।

यह तो मानी हुई बात है कि कोई भी ग्रन्थकार रूपन युग के वातावरण से अप्रभावित नहीं रह सकता। उसे जा विचारधारा परम्परा से मिली है उसका पन्निबिम्ब उसके रचिन साहित्य में जाये बिना नहीं रह सकता। साहित्य पुराण युग का प्रतिबिम्ब है। प्रस्तुत महापुराण भी इसका अपवाद नहीं है। मनुस्मृति में गर्भ से लेकर मरण पद्यत जिन गर्भाधानादि क्रियाओं का वर्णन मिलता है, आदि पुराण में करीब करीब उन्हीं क्रियाओं का जैन संस्करण

हुआ है। विशेषता यह है कि मनुस्मृति में जहाँ ब्राह्मण क्षत्रिय और वैश्य के लिए भिन्न-2 रग के कपड़े, छोटे बड़े ढड, भिक्षा के समय भवति, भिक्षा देहि, भिक्षा भवति देहि, देहि भिक्षा भवति' आदि विषय प्रचार बताये हैं वहाँ आदि पुराण में यह विषयता नहीं है। हाँ, एक जगह राजपुत्रों के द्वारा मर्व साम्राज्य स्थानों से भिक्षा ना मगवाकर अपने अन्त पुर से ही भिक्षा मागने की बात कही गई है। आदि पुराण कार ने ब्राह्मणवर्ण का जैनीकरण किया है। उसने ब्राह्मणत्व का आधार 'व्रतसंस्कार' माना है। जिस व्यक्ति ने भी अहिंसा आदि व्रतों को धारण कर लिया वह 'ब्राह्मण हुआ। उसे श्राद्ध की प्रतिमाओं के अनुसार 'व्रतचिह्न' के रूप में उतने यज्ञोपवीत धारण करना आवश्यक है। ब्राह्मण वर्ण की रचना की तो अकुरवाली घटना इसमें आई है। उससे स्पष्ट हो जाता है कि इसका आधार केवल 'व्रतसंस्कार' था। महाराजा ऋषभदेव के द्वारा स्थापित क्षत्रिय, वैश्य और सूद्रों में व्रतधारी ये जिनने जीवरक्षा की भावना से हरे अकुरों को कुचलते हुए जाना अनुचित समझा उन्हें भारत चक्रवर्ती ने 'ब्राह्मण' वर्ण का बनाया तथा उन्हें दान आदि देकर सम्मानित किया। इज्या वार्ता दत्ति स्वाध्याय समय और तप इन छह बातों को उनका कुलधर्म बताया। जिनपूजा को इज्या कहते हैं। विद्युद्ध वृत्ति से खेती आदि करना वार्ता है। दया-दत्ति पात्रदत्ति समदत्ति और अपवदत्ति ये चार प्रकार की दत्ति अर्थात् दान है। स्वाध्याय उपवास आदि तप और व्रतधारण रूप समय ये ब्राह्मणों के कुलधर्म हैं।

भरत चक्रवर्ती ने तप और श्रुत को ही ब्राह्मणजाति का मुख्य संस्कार बताया। आगे गर्भ से उत्पन्न होने वाली उनकी सन्तान नाम में ब्राह्मण भवे हो जाय पर जब तक उसमें तप और श्रुत नहीं होगा तब तक वह सच्चा ब्राह्मण नहीं कहा जा सकता। इसके बाद चक्रवर्ती ने उन्हें गर्भान्वय क्रिया, दीक्षान्वय क्रिया और कर्णान्वय क्रियाओं का विस्तार से उपदेश दिया और बताया कि इन दिवजन्मा अर्थात् ब्राह्मणों को इन गर्भान्वय आदि निर्वाण पर्यन्त गर्भान्वय क्रियाओं का अनुष्ठान करना चाहिये इसके बाद अवतार आदि निर्वाण पर्यन्त 48 दीक्षान्वय क्रियाएँ बताईं। व्रतधारण करना दीक्षा कहलाती है। और इस दीक्षा के लिये होने वाली क्रियाएँ दीक्षान्वय क्रियाएँ कहलाती हैं। दीक्षा लेने के लिए अर्थात् व्रतधारण करने के लिए जो जीव की तैयारी होती है वह दीक्षावतार क्रिया है। कोई भी मिथ्यात्व से दूषित व्यक्ति जब समार्ग प्रहारा करना चाहता है अर्थात् कोई भी अज्ञान जब जैन बनना चाहता है तब वह किसी योगीन्द्र या गृहस्थाचार्य के पास जाकर प्रार्थना करता है कि हे महाप्राज्ञ,

मुझे निन्दोप धर्म का उपदेश दीजिये । मैंने सब अन्य मतों को निन्दार समझ लिया है । वेद वाक्य भी सदाचार पोषक नहीं है । तब गृहस्थाचार्य उस अर्जुन भव्य को आप्त श्रुत आदि का स्वरूप समझाता है और बताता है कि वेद पुराण स्मृति चारित्र्य क्रिया मात्र देवता, लिंग और आहारादि शुद्धियाँ वास्तविक और ताल्त्विक दृष्टि से बताई हैं वही सच्चा धर्म है । द्वादशमं श्रुत ही सच्चा वेद है, यज्ञादि हिंसा का पोषण करने वाले वाक्य वेद नहीं हो सकते । इसी तरह अहिंसा का विधान करने वाले ही पुराण और धर्मशास्त्र वह आ सकते हैं, जिनमें व्रत-हिंसा का उपदेश है वे सब धूर्तों के वचन हैं । अहिंसापूर्वक षट्कर्म ही आयवृत्त है और अन्यमतावलम्बियों के द्वारा चतुरायम धर्म असंभोग्य है । गर्भाधानादि निर्वाणान्त क्रियाएँ ही सच्ची क्रियाएँ हैं, श्मशानांत क्रियाएँ सच्ची नहीं हैं । जो गर्भाधानादि निर्वाणान्त सम्यक् क्रियाओं में उपयुक्त होते हैं वे ही सच्चे मन्त्र हैं, हिंसादि पापकर्मों के लिए बाल जाने बाल मन्त्र दुःमन्त्र है । विश्वेश्वर आदि देवता ही शान्ति के कारण हैं । अय मासवृत्तिवाले क्रूर देवता हेय हैं । दिगम्बर लिंग ही मांस का साधन हो सकता है, मूषकर्म आदि धारण करना कुलिंग है । मांसरहित भाजन ही आहार शुद्धि है अहिंसा ही एकमात्र शुद्धि का आधार हो सकता है । जहाँ हिंसा है वहाँ शुद्धि कौसी इस तरह गुरु से सन्मार्ग को सुनकर वह भव्य जब सन्मार्ग को धारण करने के लिए तत्पर होता है तब दीक्षाव्रतार क्रिया होती है ।

इसके बाद अहिंसादि व्रतों का धारण करना वृत्तलाम क्रिया है । तदनन्तर उपवास पूर्वक जिनपूजा विधि से उसे जिनालय में पंच नमस्कार मात्र का उपदेश देना स्थान लाभ कहलाता है । स्थानलाभ करने के बाद वह घर जाकर अपने घर में स्थापित मिथ्यादेवताओं का विसंजन करता है और शान्त देवताओं की पूजा करने का सञ्चल्य करना है, यह गणप्रह क्रिया है इसके बाद पूजाराध्य, पुण्ययज्ञ, दृढव्रत उपयोगिता आदि क्रियाओं के बाद जपनीति क्रिया होती है । जिसमें देवगुरु साङ्गीपूर्वक चारित्र्य और समय के परिपालन की प्रतिज्ञा की जाती है और व्रतचिह्न के रूप में उपवीत धारण किया जाता है इसकी आञ्जीविका के साधन बड़ी 'आर्यषट्कर्म', रहते हैं । इसके बाद वह जपनी पूर्व पत्नी को भी जैन सस्कार से दीक्षित करके उसके साथ पुन विवाहसस्कार करता है । इसके बाद वर्णलाम क्रिया होती है । इस क्रिया में समान आञ्जीविका वाले अन्य श्रावकों से वह निवदन करता है कि मैंने सद्धम धारण किया व्रत, पहली पत्नी को जैन विधि से ससृष्ट कर उसने पुन विवाह किया । मैंने गुरु की कृपा से 'अयोनिमभव जम, अर्थात् माता-पिता के समोप

के बिना ही यह चारित्र्यसूक्तक जन्म प्राप्त किया है। अब आप सब हमारे ऊपर अनुग्रह करें। तब वे श्रावक उसे अपने वर्ण में मिला लेते हैं और सकल्प करते हैं कि तुम जैसा दिव्यब्राह्मण हमें कहीं मिलेगा। तुम जैसे शुद्ध द्विज के मित्रने में हम नव समान आजीविका वाले मिथ्या दृष्टियों से भी सम्बन्ध करने आये हैं। अब तुम्हारे साथ हमारा सम्बन्ध होगा। यह कह कर उसे अपने समक्ष बना लेते हैं। यह वर्णलाभ क्रिया है।

इसके बाद आर्य षट्कर्म में जीविका करना उसकी कुलचर्या क्रिया है। धीरे-धीरे व्रत अध्ययन आदि से पुष्ट होकर वह प्रायश्चित्त विधान आदि का विशिष्ट जानकार होकर गृहस्थान्चार्य के पद को प्राप्त करता है। यह तृहीशिता क्रिया है। फिर प्रशातता, गृहत्याग, दीक्षाद्य और जिन-दीक्षा ये क्रियाएँ होती हैं। इस तरह ये दीक्षान्वय क्रियाएँ हैं।

इन दीक्षान्वय क्रियाओं में किसी भी मिथ्यात्वी भव्य की अहिंसादि व्रतों के सम्कार से द्विज ब्राह्मण बनाया है और उसे उसी शरीर से मुनि दीक्षा तक का विधान किया है। इसमें कहीं भी यह नहीं लिखा है कि उसका जन्म या शरीर कैसा होना चाहिए? यह अर्जनों को जैन बनाना और उसे व्रत सम्कार से ब्राह्मण बनाने की विधि सिद्ध करती है कि जैन परम्परा में वर्णलाभ क्रिया गुण और कर्म के अनुसार है, जन्म के अनुसार नहीं। इसकी एक ही शर्त है कि उसे भव्य होना चाहिए और उसकी प्रवृत्ति सन्मार्ग के ग्रहण की होनी चाहिए। इतना ही जैन दीक्षा के लिए पर्याप्त है। वह हिंसादि पाप, वेद आदि हिंसा विधायक श्रुत और क्रूर सामवृत्तिक देवताओं की उपासना छोड़कर जैन बन सकता है, जैन ही नहीं ब्राह्मण तक बन जाता है। और उसी जन्म में जैन परम्परा की सर्वोत्कृष्ट मुनिदीक्षा तक ले लेता है। यह गुणकर्म के अनुसार होने वाली क्रिया मनुष्य मात्र को समस्त धर्माधिकार देती है।

अब जरा कर्त्रन्वय क्रियाओं को देखिये कार्यान्वय क्रियाएँ पुण्य कार्य करने वाले जीवों को सन्मार्ग आराधना के फलस्वरूप से प्राप्त होती है। वे हैं— सज्जातित्व, सद्गृहित्व, पारिव्राज्य, मुग्धता साम्राज्य परमाहृत्य और परनिर्वाण। ये सात परमस्थान जैन धर्म के धारण करने वाले आसन भव्य को प्राप्त होते हैं।

सज्जातित्व की प्राप्ति आसन्न भव्य को मनुष्य जन्म के लाभ से होती है। वह ऐसे कुल में जन्म लेता है जिसमें दीक्षा की परम्परा चलती आई है। पिता और माता का कुल और जानि बृद्ध होती है अर्थात् उसमें धर्मिचार आदि दोष

नहीं होते, दोनों मे सदाचार का वर्तन रहता है। इसके कारण सहज ही उनके विकास के साधन जुट जाते हैं। यह सज्जन्म आर्यावर्त में विशेष रूप से सुलभ है। अर्थात् यहाँ के कुटुम्बों मे सदाचारी को परम्परा रहती है। दूसरी सज्जाति सस्कार के द्वारा प्राप्त होती है। वह धर्मसस्कार व्रतसस्कार को प्राप्त होकर मन्त्रपूर्वक व्रतचिह्न की धारण करता है। इस तरह बिना योनिजन्म के सद्गुणों के धारण करन से वह सज्जातिभावक होता है। सज्जातित्व को प्राप्त करके वह आयपट्कर्मों का पालन करना हुआ सद्गृही होता है। वह गृहस्थचर्या का आचरण करता हुआ ब्रह्मचर्यत्व को धारण करता है। वह पृथ्वी पर रहकर भी पृथ्वी के दोषो मे परे होता है। और अपने मे दिव्य ब्राह्मणत्व का अनुभव करना है। जब कोई अजैन ब्राह्मण उनमे यह कहे कि—‘तू तो अमुक का लडका है, अमुक वंश मे उत्पन्न हुआ है अब कौन ऐसी विशेषता आ गई है जिममे तू ऊँची नाक करके अपने को देव ब्राह्मण कहना है?’ तब वह उनसे कहे कि मैं जिनेन्द्र भगवान् के ज्ञान गर्भ मे सस्कार जन्म लेकर उत्पन्न हुआ ह। हम जिनोक्त अहिंसा मार्ग के अनुयायी हैं। आप लोग पाप सूत्र का अनुगमन करने वाले हो और पृथ्वी पर बटक रूप हो। शरीर जन्म और सस्कार जन्म ये दो प्रकार के जन्म होते हैं। इसी तरह मरण भी शरीर मरण और सस्कारमरण के भेद से दो प्रकार का है। हमने मिथ्यात्व को छोडकर मन्कार जन्म पाया है। अतः हम देवद्विज हैं। इस तरह अपने गुरुत्व का अनुभव करना हुआ, सद्गृह्णित्व को प्राप्त करता है। जैन द्विज विशुद्धि वृत्ति वाले हैं वे वर्णोत्तम है।’ जब जैन द्विज षट्कर्मोपजीवी हैं तब उनके भी हिंसा दाप तो लगेगा ही। यह शक्य उचित नहीं है, क्योंकि उनके अल्प हिंसा होती हैं तथा उन दोष को शुद्धि भी शास्त्र मे बताई है। इनकी विशुद्धि पक्ष चर्या और साधन के भेद से तीन प्रकार की है, मैत्री आदि भावनाओं से चित्त को शुद्ध कर सम्पूर्ण हिंसा का त्याग करना जैनियो का पक्ष है। देवता के लिए मन्त्र मिद्धि के लिए या अल्प आहार के लिए भी हिंसा न करने का सकल्प चर्या है। जीवन के अन्त मे देह आहार आदि का त्याग कर ध्यान शुद्धि से आत्मशोधन करना साधन है।

जैन ब्राह्मण को अग्नि, मणि, वृषि और वाणिज्य से आजीविका करनी चाहिए। उक्त वर्णन का संक्षेप सार यह है—

वर्ण व्यवस्था राजा ऋषभदेव ने अपनी राज्य अवस्था मे की थी। उनमे क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र ये तीन ही वर्ण गृणकर्म के अनुसार आजीविका के आधार से स्थापित किए थे। यह उस समय की समाज व्यवस्था या राज्य-

व्यवस्था थी, धर्म व्यवस्था नहीं। जब उन्हें केवल ज्ञान हो गया और वे भगवान् आदिनाथ हो गये तब उन्होंने इस समाज या राज्य व्यवस्था के सम्बन्ध में कोई उपदेश नहीं दिया।

भरत चक्रवर्ती ने राज्य व्यवस्था में ही इस व्यवस्था में संशोधन किया। उन्होंने इन्हीं तीन वर्णों में से अणुव्रतधारियों का सम्मान करने के विचार से चतुर्थ 'ब्राह्मण' वर्ण की स्थापना की। इसमें 'व्रतमस्कार' से किसी को भी ब्राह्मण बनने का मार्ग खुला हुआ है।

दीक्षान्वय क्रियाओं में आई हुई दीक्षा क्रिया मिथ्यात्वदूषित भव्य को सम्मार्ग ग्रहण करने के लिए है। इससे किसी भी अज्ञेन को जैन धर्म की दीक्षा दी जाती है। उसकी शर्त एक ही है कि वह भव्य हो और सम्मार्ग ग्रहण करना चाहता हो।

दीक्षान्वय क्रियाओं में आई हुई वर्णलाभ क्रिया अज्ञेन को जैन बनाने के बाद समान आजीविका वाले वर्ण में मिला देने के लिए है इससे उसे नया वर्ण दिया जाता है। और उस वर्ण के समस्त अधिकार उसे प्राप्त हो जाते हैं।

इन गर्भान्वय आदि क्रियाओं का उपदेश भी भरत चक्रवर्ती ने ही राज्य व्यवस्था में दिया है। जो एक प्रकार की समाज व्यवस्था को दृढ़ बनाने के लिए था।

अत आदि पुराण में क्वचित् स्मृतियों से और ब्राह्मणव्यवस्था से प्रभावित होने पर भी वह सांस्कृतिक तत्व मौजूद है जो जैन संस्कृति का आधार है। वह है अहिंसा आदि व्रतों अर्थात् सदाचार की मुख्यता का। इसके कारण ही कोई भी व्यक्ति उच्च और श्रेष्ठ कहा जा सकता है। वे उस सिद्धान्तिक बात को कितने स्पष्ट शब्दों में लिखते हैं—

“मनुष्यजातिरेकैव जातिनामोदयोद्भवत् ।
वृत्तिभेदादहिंसाद् भेदात् चातुर्विध्यमिहाप्नुते ॥”

जाति नाम वर्म के उदय से एक ही मनुष्य जाति है। आजीविका के भेद से ही वह ब्राह्मण आदि चार भेदों को प्राप्त हो जाती है।

आदि पुराण में ब्राह्मणों को दस विशेषाधिकार दिए गए हैं —

1 अतिबाल विद्या 2 कुलावधि 3 वर्णोत्तमत्व 4 पात्रता 5 सृष्ट्य अधिकारिता 6 व्यवहारेक्षिता 7 अवध्यत्व 8 अदण्ड्यत्व 9 आनाहता और

10. प्रजासम्बन्धान्तर

इसमें ब्राह्मण को अवध्यता का प्रतिपादन इस प्रकार किया है—

“ब्राह्मणो हि गुणोन्वर्यान्नान्यतो वधमहंति ।”

“सर्व प्राणो न हन्तव्यो ब्राह्मणस्तु शिष्यतः ।”

अर्थात् गुणों का उत्कृष्ट होने में ब्राह्मण का वध नहीं होना चाहिए। सभी प्राणों नहीं मारने चाहिए धास कर ब्राह्मण तो मारा ही नहीं जाना चाहिए।

उसकी आवश्यकता का कारण देते हुए लिखा है कि—

“परिहायं यथा देवगुस्त्रव्य हितार्थिभिः ।

ब्रह्मन्व च तथाभूत न दृष्टाहंस्ततो द्विजः ॥”

अर्थात् जैसे हितार्थियों को देव गुरु द्रव्य ग्रहण नहीं करना चाहिए वही तरह ब्राह्मण का धन भी। अतः द्विज का दण्ड जुमाना नहीं होना चाहिए। इन विशेषाधिकारों पर स्पष्टतया ब्राह्मण युगीन स्मृतियों की छाप है। शासन-व्यवस्थाओं अमुक्त वर्णों के अनुरूप अधिकार या कृशों वर्णों विशेष के लिए विशेषाधिकारों की बात मनुस्मृति आदि में यह पद पर मिलती है। मनुस्मृति में लिखा है कि—

“न जातु ब्राह्मण ह्य्यान् सर्वपापेष्वपि स्थितम् ।

राष्ट्रादेन बहिः कुर्यात् समप्रघनमपतम् ॥”

“न ब्राह्मणवघाद् भूयानघमो विद्यते भुवि ।

अहायं ब्राह्मणद्रव्य राजा नित्यनिर्ति स्थितिः ॥”

अर्थात् समस्त पाप करने पर भी ब्राह्मण अवध्य है। उसका द्रव्य राजा को ग्रहण नहीं करना चाहिए। आदि पुराण में विवाह की व्यवस्था बताते हुए लिखा है कि—

‘शूद्रा शूद्रेण बोडव्या नान्या ता न्वा च वैषम ।

वहेत्स्वा ते च राजस्य स्वा द्विजन्मा क्वचिच्च ता ।”

अर्थात् शूद्र को शूद्र कन्या से ही विवाह करना चाहिए अन्य ब्राह्मण आदि की कन्याओं से नहीं। वैश्य कन्या और शूद्र कन्या से, क्षत्रिय क्षत्रिय वैश्य और शूद्र कन्या से तथा ब्राह्मण ब्राह्मण कन्या से और कही क्षत्रिय वैश्य और शूद्र कन्या से विवाह कर सकता है। इसकी तुलना मनुस्मृति के निम्नलिखित श्लोक से कीजिए—

“शूद्रं च भार्तां शूद्रस्य सा च स्वा च विश स्मृते ।
ते च स्वा चैव राज्ञश्च ताश्च स्वा चाग्रजन्मन ॥”

यास्यवल्क्य स्मृति मे भी यही क्रम बताता गया है ।

महाभारत अनुशासन पर्व मे निम्नलिखित श्लोक आता है—

“तप श्रुत च योनिश्चाप्येतद् ब्राह्मणकारणम् ।
त्रिभिर्गुणैः समुदित ततो भवति वै द्विज ॥”

पातजल महाभाष्य मे इस श्लोक का उत्तरार्ध इस पाठ भेद के साथ है ।

“तप श्रुताभ्या यो हीन जाति ब्राह्मण एव स ॥”

आदि पुराण मे यह जातिमूलक ब्राह्मणत्व इन्ही ग्रन्थो से और उन्ही शब्दों मे ज्यो का त्यो आ गया है ।

“तप श्रुतच जातिश्च त्रय ब्राह्मण्यकारणम् ।
तप श्रुताभ्या यो हीन जातिब्राह्मण एव स ॥”

इसी तरह अन्य भी अनेक स्थल उपस्थित किए जा सकते हैं । जिनमे आदि पुराण पर स्मृति आदि के प्रभाव का असन्दिग्ध रूप से ज्ञान हो सकता है ।

आदि पुराण मे गृहत्याग क्रिया के प्रसंग मे धन सविभाग का निर्देश करते हुए लिखा है कि—

“एकोऽगो धर्मकार्येऽता द्वितीय स्वगृहव्यये । तृतीय सविभागाय भवेत्
त्वत्सहजन्मनाम् ॥ पुत्र्यश्च सविभागाहं सम पुत्रं समाशकं ॥”

अर्थात् मेरे धन में से एक भाग धर्म कार्य के लिए, दूसरा भाग घर खर्च के लिए तथा तीसरा भाग सहोदरो मे बांटने के लिए है । पुत्रियो और पुत्रों में वह भाग समान रूप से बांटना चाहिए । इससे यह स्पष्ट है कि धन मे पुत्री का भी पुत्रों के समान ही समान अधिकार था ।

आदि पुराण मे वण व्यवस्था पर विस्तार से विवेचन हुआ है । जैन सिद्धान्त के अनुसार विदेह क्षेत्र मे शाश्वती कर्मभूमि रहती है । और वहा क्षत्रिय वंश्य तथा शूद्र ये तीन वर्ण रहते हैं । और आजीविका के लिए उक्त तीन वर्ण आवश्यक भी हैं । जैन धर्म ब्राह्मण वर्ण को आजीविका का कारण नहीं मानता । विदेह क्षेत्र मे तो ब्राह्मण वर्ण है ही नहीं । भरत क्षेत्र मे अवश्य ही भरत चक्रवर्ती ने उसकी स्थापना की थी । परन्तु उस प्रकरण को आधोऽन्त देखने से यह निश्चय होता है कि भरत महाराज ने वृत्ती जीवों को ब्राह्मण कहा है । जैन धर्म मे स्मृति युग मे प्रचारित जातिवाद पर अवलम्बित वर्ण व्यवस्था को स्वीकार नहीं किया ।

आदि पुराण में कहा गया है कि जाति नामक कर्म के उदय से उत्पन्न होने वाली मनुष्य जाति केवल एक ही है। सिर्फ आजीविका के भेद से वह चार प्रकार की हो जाती है। व्रत संस्कार से ब्राह्मण, शस्त्र धारण से क्षत्रिय, न्यायपूर्ण धन उपार्जन से वैश्य और सेवा वृत्ति से शूद्र कहलाती है।

वर्ण और कुल

परिवार के किसी प्रतिष्ठित पुरुष का आधार मान कर कुल या वंश का व्यवहार चल सकता है। इस प्रकार वर्ण और अंश सामान्य विशेष रूप हैं।

वर्ण और गोत्र —

जैन पुराणों में गोत्र नाम कर्म के उदय से यह जीव उच्च-नीच कुल में जन्म लेता है। देवों के हमेशा उच्च गोत्र का तथा नारकियों तथा त्रयोची में नीच गोत्र का उदय रहता है।

वर्ण और अस्पृश्यता —

प्राचीन वैदिक साहित्य में जहाँ चतुर्वर्ण की चर्चा आई है वहाँ अन्वयज्यों का अर्थान अस्पृश्य शूद्रा का नाम तक नहीं लिया गया है। इससे पता चलता है कि प्राचीन भारत में स्पृश्याम्पृश्य का विकल्प नहीं था। स्मृतियों तथा पुराणों में इनके उल्लेख मिलते हैं अतः यह कहा जा सकता है कि यह विकल्प स्मृति काल में उठा है। और पुराणकाल में उसे पोषण प्राप्त हुआ है। शूद्र दो प्रकार के होते हैं। ब्राह्मण और अब्राह्मण अथवा स्पृश्य और अस्पृश्य। ये भेद सर्वप्रथम मनुस्मृति में देखने को मिलते हैं। उस समय लोक में इनका विभाग हो गया होगा।

आदि पुराण में जिनमेन स्वामी ने भी लिखा है कि शूद्र दो प्रकार के होते हैं—1, स्पृश्य और अस्पृश्य। कारु रजक आदि स्पृश्य तथा चाण्डाल आदि अस्पृश्य शूद्र हैं। जिनसे स्वामी के पहले भी जैन शास्त्रों में इस प्रकार की वर्ण व्यवस्था का किसी ने उल्लेख किया है यह मेरे देखने में नहीं आया। इनके बाद के ग्रन्थों में अवश्य इस बात की चर्चा है पर वह सब आदि पुराण के शब्दों को ही उलटफेर कर की गई है।

मनुष्य का जातिकृत अपमान हो इसे जैन धर्म की आत्मा स्वीकृत नहीं करती। आदि पुराणकार ने जो उल्लेख किया है वह तत्काल में प्रवृत्त वर्ण व्यवस्था को देखकर ही कर दिया है। जैसा कि उन्होंने देश रचना आदि का वर्णन किया है। एक समय था कि जब भारत वर्ण में ब्राह्मणों का बोलबाला था। वे राजाओं के मन्त्रो थे, पुरोहित थे, धर्म गुरु थे, राजा उनके इशारों पर

चलते थे। एक बार स्मृतिमा खोसकर देख जाइये तब पता चलेगा कि ब्राह्मण अपना प्रभुत्व रखने के लिए क्या-क्या करते थे। जिन समय भारतीय ब्राह्मण राजाश्रय पाकर अभिमान से फूल रहा था उनी समय स्मृतियों की रचनाएँ हुईं और वह रचना उन्ही धर्म गुरुओं के द्वारा हुईं जिनमें लिखा गया कि ब्राह्मण शत्रुपराध होने पर भी दण्डनीय नहीं है, वह वर्णों का गुरु है, वह चाह जो कर सकता है।

आदि पुराण में ब्राह्मण वाद पर पर्याप्त आक्षेप किया गया है। यहाँ तक कि उन्हें अक्षरमलेच्छ कहा गया है। प्रायः सभी पुराणों में अस्तुष्ट्यनावाद का खण्डन किया गया है।

जैन पुराणों में सामाजिक जीवन का बहुत ही स्पष्ट प्रतिबिम्ब मिलता है। यत्र तत्र पुत्री भक्ति, मातृ सेवा, मातृ प्रेम, राजा का कर्तव्य, प्रजा का कर्तव्य, कला कौशल, उद्योग, व्यापार, शिक्षा व्यवस्था, खेती, बागवानी, मूर्तिकला, शिल्पकला आदि के सम्बन्ध में पर्याप्त विवरण मिलता है। श्रावकों-गृह्णियों को अपना सुखी जीवन बनाने के लिए क्या करना चाहिए। आदि पर विशेष प्रकाश डाला गया है। राष्ट्र के प्रति भक्ति, देश के लिए आत्मन्यर्पण एवं परिवार के लिए बलिदान आदि विषय भी यत्र-तत्र वर्णित हुए हैं।

वस्तुतः जैन पुराणकारों ने सभी इतिवृत्तों को समाज को ध्यान में रखते हुए लिखा है। एक आदर्श समाज की स्थापना कैसे हो? इस प्रश्न का समाधान जैन पुराणों में भलीभाँति किया गया है।

‘पुराणों में सूर्यस्तोताओं की वैज्ञानिक जागरूकता’

डॉ० शशि तिवारी

यदि वेद भारतीय सस्कृति के सर्वोच्च उद्गम स्थल हैं, तो पुराण भारतीय सस्कृति के मूलाधार हैं। पुराण-साहित्य वेदार्थ के विशदीकरण के लिए ही पल्लवित हुआ है, इसीलिए समस्त विद्याओं के स्रोतस्वरूप वेद के समान ही पुराणों में भी सभी विद्याएँ और विज्ञान किसी न किसी रूप में प्राप्त होते हैं। पुराणों में यत्र-तत्र वैज्ञानिक रहस्य भरे पड़े हैं। वैज्ञानिक ज्ञान के अनेक घरातल हैं, जिनके आधार पर पुराण-रचयिताओं द्वारा मान्य वैज्ञानिक तथ्य यदा-कदा प्रकट हुए हैं। अलग-अलग पुराणों या उपपुराणों में अलग-अलग प्रसङ्गों में उल्लिखित होने पर भी इन वैज्ञानिक तथ्यों के मूलमूल समानताएँ दिखलाई देती हैं। किसी ममाज में ज्ञान का समरूप में प्राप्त होना परम्परा से उसके विशुद्धतया सत्रमण के साथ-साथ ज्ञाताओं के परस्पर विचार-विमर्श और तत्कालीन राष्ट्रीय एकता का भी सङ्केत देता है। यहाँ केवल पुराणों में प्राप्त सूर्य-स्तुतियों को आधार बनाकर पौराणिक सूर्यस्तोताओं की वैज्ञानिक अभिज्ञता और जागरूकता अध्येय है।

भारतवर्ष में प्रागैतिहासिक काल में लेकर आजतक सूर्योपासना की परम्परा रही है और मानव ममाज के सभी वर्गों में इसका प्रचलन प्रायः दिखलाई देता है। ‘गायत्री मन्त्र’ सभी धार्मिक हिन्दुओं के लिए पूज्य एवं पवित्र मन्त्र है, तो भारतीय दर्शनों में सूर्य को परम सत्ता का सबसे अच्छा प्रतीक माना गया है। समस्त धार्मिक विश्वासों में सरलतम विधियों से सम्पन्न उपासनाओं के अन्तगत सूर्यपूजा का विशेष स्थान रहा है। पूजा में सरलता ही इसकी लोकप्रियता का प्रधान कारण प्रतीत होता है। सूर्य देवता की उपासना के पीछे कभी कोई सूक्ष्म दर्शन या जटिल कर्मकाण्ड नहीं रहा है। इसकी पूजा के प्रमुख अङ्ग हैं—मन्त्रोच्चारण और सूर्यमण्डल के प्रति जल और पुष्पअर्पण।

पुराणों में जिन पञ्च देवों (विष्णु, शिव, शक्ति, सूर्य और गणेश) की उपासना को प्रमुखता मिली—उनमें सूर्य भी एक हैं। पौराणिक सूर्योपासना प्रायः वैदिक परम्परा पर आधारित है। पुराणों में सूर्य के माहात्म्य, सम्बद्ध कथाओं और स्वरूप-वर्णनों के अतिरिक्त अनेक छोटे-बड़े स्तोत्र उपलब्ध होते हैं, जो एक ओर तो सूर्यपरक वैदिक सूक्तों का अनुसरण करते हैं और दूसरी ओर लौकिक संस्कृत के अनेक सूर्य-स्तोत्र-काव्यों के लिए एक दिशा निर्देशित करते हैं। इन स्तोत्रों के अध्ययन और विश्लेषण से सूर्य देवता का पौराणिक रूप स्पष्ट होगा है। निर्विवाद रूप से सूपमण्डल सूर्यदेवता का भौतिक और प्रत्यक्ष रूप है और उनके स्तवन में उसे भुला पाना सम्भव नहीं। इसीलिए उनकी स्तुति में पद-पद पर उनके प्रकाश, किरण, अरब, रथ, गति आदि अवयवों और अनेक गुण-कर्म आदि की सहज चर्चा की जाती है।

तेरह पुराणों या उपपुराणों में एक या अनेक सूर्य-स्तोत्र उपलब्ध होते हैं, जो विभिन्न प्रयोजनों में विभिन्न प्रसङ्गों में पृथक्-पृथक् स्तोत्राओं द्वारा प्रस्तुत किए गए हैं। उनका संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है। ब्रह्मपुराण में पाच बार सूर्य स्तवन किया गया है,¹ ब्रह्मा द्वारा, अदिति द्वारा अथवा ब्रह्मा के साथ देवगण द्वारा। ब्रह्मा द्वारा सूर्य सहस्रनाम की अनुपयोगिता बताने हुए सूर्य के इक्कीस नाम वाला 'स्तवराज' नामक सूर्यस्तोत्र और 'अष्टोत्तर शतनाम स्तोत्र' इसी में मिलते हैं। पद्मपुराण में चार स्थलों पर सूर्यस्तुति की गई है।² शिव द्वारा स्वर्गमोक्षलाभार्थ 'सूर्य महामन्त्र' और द्विजगण द्वारा 'चिन्तामणि स्तोत्र' के अतिरिक्त इसमें शिव और ब्रह्मा द्वारा की गई सूर्यदेव की विस्तृत स्तुतियों भी हैं।

मार्कण्डेयपुराण में छह स्थलों पर क्रमशः देवों और ऋषिगण द्वारा सूर्य को तेजस्य के लिए प्रसन्न करने के लिए, ब्रह्मा द्वारा सूर्य को स्वल्पतेज धारणार्थ प्रसन्न करने के लिए, अदिति द्वारा सूर्य को पुत्र रूप में प्राप्त करने के लिए देव-ऋषि बालखिल्य-ब्रह्मा आदि के द्वारा सूर्य-तेज शतन के लिए, विश्वकर्मा द्वारा सूर्यमूर्ति के नमस्कार के लिए और विप्रगण द्वारा राजा राज्यवृद्धन की,

1 ब्रह्मपुराण, 31/29-29, 32/12-16, 32/88-104, 33/8-24।
33/33-49।

2 पद्मपुराण, 1/48/46-71, 1/76/23-33, 1/80/29-36, 6/
197/57-75।

आयुवृद्धि के लिए सूर्यस्तवन किया गया है।¹ भविष्यपुराण मे बारह प्रसङ्गो मे विविध सूर्योपासकों द्वारा सूर्यस्तोत्र प्रकट किए गए हैं,² जिनमे ब्रह्मा द्वारा ‘सूर्यनामस्तोत्र’ और ‘स्तवराज’ उल्लेखनीय हैं। ब्रह्मा मे अनिरिक्त विष्णु, रुद्र, इन्द्र, सप्तपि, बालखिल्य, यज्ञ, राक्षसम्पन्नग विद्याधर, देवपि, साम्ब, महादेव, केशव, ब्रह्मा और अरुण इत्यादि भविष्य पुराण की सूर्यस्तुतियों के स्तोत्र हे, जिन्होंने विभिन्न प्रयोजनो स सूर्य को प्रमन्न करना चाहा है। ब्रह्मवैवर्तपुराण मे दो प्रसङ्गो मे सूर्य की स्तुति की गई है,³ पहले माली-सुमाली दैत्यो को व्याधि-मुक्ति के लिए इन्द्र द्वारा सूयकवच’ और फिर ब्रह्मा द्वारा ‘स्तवराज’ नामक सूर्य-स्तोत्रो का उपदेश दिया गया है। वराहपुराण मे सूय का सौम्य-मूनि कर्णे के लिए देवगण द्वारा प्रार्थना की गई है।⁴ स्कन्दपुराण मे बारह बार सूर्य की स्तुतियाँ की गई है,—जिनके अन्तर्गत केशवार्क की तुष्टि के लिए श्रीकृष्ण द्वारा पठित सूय के 108 नामो को बताने वाला सूय स्तोत्र अति प्रसिद्ध है।⁵ इसके अतिरिक्त विद्मगण, ऋष्ययीय बालक कर्मठ, अर्जुन, एक बाह्यण, देवता इन्द्र सप्तपि बालखिल्यादि, विश्वकर्मा, साम्ब ईश्वर, मुनि नारद, मेधातिथि आदि द्वारा पठित सूर्यस्तवन भी है।⁶ बृहद्धर्मपुराण मे पाप और रोगो के नाशार्थ व्यास द्वारा ‘सूर्योत्तमशतनामस्तोत्र’ पढा गया है।⁷

-
- 1 मार्कण्डेयपुराण, 75/1-13 , 100/5-12 , 101/17-38 , 103/47-63 , 104/1-11 , 106/61-2६ ।
 - 2 भविष्यपुराण, 1/71/1-16 , 1/121/7-17 , 1/122/2-9 , 1/123 10-25, 44-52 , 1/123/63-76 , 1/127/8-23 , 1/128/3-12 , 1/153/48-80, 96-99, 103-104 , 1/155/36-38 , 57-60 , 1/156/6-10 , 1/74/36-40 , 1/180/35-39 ।
 - 3 ब्रह्मवैवर्तपुराण, 3/19/23-34 , 3/19/35-48 ।
 - 4 वागहृपुराण, 26/9-14 ।
 - 5 स्कन्दपुराण, 5/1/33/1-18 ।
 - 6 वही, 1/2/52/54 60 , 1/2/52/64 76 , 5/1/32/34-92 , 5/3/34/10-16 , 7/1/11/149-169 , 7/1/11/1 0-180 , 7/1/101/47-51 , 7/1/128/17-24 , 7/1/279/3-22 , 7/1/305/17-21 ।
 - 7 बृहद्धर्मपुराण, 3/11/1-19 ।

तो विष्णु घर्मोत्तर पुराण में रुद्रदेव द्वारा असुरनाशार्थं सूर्यदेव की स्तुति की गई है।¹ सौर पुराण के प्रारम्भिक भाग में ही मुनियों के साथ मनु ने तपस्या द्वारा रवि को साक्षात् प्रत्यक्ष देखकर उनकी स्तुति की है।² साम्बपुराण में आठ स्थानों पर सूर्यस्तोत्र उपलब्ध हैं।³ जिनमें से दो (12/8-15, 24/7-23) भविष्यपुराण (1/121/7-17, 1/127/8-23) में और एक (25/3-12) ब्रह्मपुराण (31/29-39) में समान रूप से प्राप्त होते हैं। इसके अतिरिक्त विश्वकर्मा द्वारा सूर्यं तुष्ट्यर्थं, ब्रह्मा द्वारा सूर्यतेजशातनार्थं, दण्डि द्वारा उदित सूर्यवन्दनार्थं और तपस्वीगण द्वारा सूर्य मूर्तिस्थापनार्थं सूर्यस्तोत्र पढ़े गए हैं। भविष्योत्तरपुराण में श्रीकृष्ण द्वारा 'आदित्यहृदयस्तोत्र'⁴ का उपदेश दिया गया है, जिसके अन्तर्गत ही सूर्यद्वादशनामस्तोत्र, स्तवराज और मण्डलाष्टक नामक सूर्य के लघु स्तोत्र भी जाते हैं। विष्णु पुराण में याज्ञवल्क्य ऋषि ने यजुर्वेद की प्राप्ति की इच्छा से भगवान् सूर्य की स्तुति की है।⁵ उपर्युक्त पुराणों में प्राप्त सूर्यस्तोत्रों के अतिरिक्त कतिपय प्रकाशित स्तोत्रमन्त्रों में भी कुछ सूर्यस्तोत्र उद्धृत किये गए हैं, जिनको पौराणिक माना जाता है, यद्यपि उनकी प्रामाणिकता सदिग्ध है। पौराणिक सूर्य स्तुति वर्तमान ब्रह्मा से लेकर मनुष्य तक अलग-अलग कई वर्गों के हैं उनके सूर्यप्रसादन के कारण और उद्देश्य भी असमान हैं, परन्तु सभी स्तुतियों में सूर्य के जिन रूप, गुण और कर्मों की चर्चा है, उनमें दृष्टिकोणगत भेद प्रायः नहीं के बराबर है। इसका प्रमुख कारण यही है कि सूर्य प्राकृतिक जगत् की एक दृश्यमान परमशक्ति है और उनसे सम्बद्ध पुराणकालीन वैज्ञानिक तथ्य सभी पौराणिक सूर्यस्तोत्रों में भी ज्ञात और मान्य है।

वैदिक ऋषियों के समान ही पौराणिक स्तोत्रों की दृष्टि में भी सूर्य परमकल्याणकारी, पूज्य और महान देव हैं। वे सभी के पूज्य और वन्दनीय हैं।⁶

1 विष्णुघर्मोत्तर पुराण, 1/30/11-19।

2 सौर पुराण, 1/31-37।

3 साम्बपुराण, 12/8-15, 13/2-11, 14/10-27, 15/7-15, [7/1-14, 24/7-23, 25/3-12, 43/15-27]।

4 निर्णय सागर, बम्बई, 1963 से प्रकाशित।

5 विष्णु पुराण, 3/5/15-24।

6 मुरारिपुत्र मनुज यक्षसेवितम् असुर निजाचर सिद्धवन्दितम्।

स्व० पु० 7/1/27920

ब्रह्मचारिगृहस्थाना वनस्थाना गणाधिप।

नान्यं पूज्यस्तथास्त्रीणामुक्ते देव दिवाकरम् ॥ भवि० पु० 1/64/31

भविष्यपुराण में नारद के अनुसार ब्रह्मादि देवों में सर्वाधिक स्तुत्य, पूज्य, वन्द्य और नमस्कारयोग्य भास्कर ही हैं।¹ ऋग्वेदसहिता में सूर्य के सम्बन्धियों में केवल माता, पिता और पत्नी (उषा या सूर्या) का उल्लेख हुआ है, जबकि पुराणों की सूर्य स्तुतियों में उनके परिवार में माता, पिता, सन्तान, पत्नी, अनुचर आदि का अपेक्षाकृत विस्तृत विवरण मिलता है। यहाँ उनकी दो पत्नियों की परिचल्पना उल्लेखनीय है। भविष्यपुराण (1/143/39) और साम्ब पुराण (36/38) में सूर्य को नमस्कार के साथ-साथ राज्ञी और निक्षुभा को भी नमस्कार किया गया है। साम्बपुराण की एक स्तुति के अनुसार सूर्य को सज्ञा और छाया में प्रतिष्ठित कहा गया है।² अन्यत्र भी राज्ञी (सज्ञा) और निक्षुभा (छाया) सूर्य की दो भार्याएँ बताई गई हैं।³ सूर्य के अतिशय तेज की सहन न कर सकने के कारण सज्ञा अपनी छाया को अपने स्थान पर पत्नी रूप में छोड़कर तपस्या के निमित्त वन चली गई थी—इस प्रकार की कथा अनेक पुराणों में विस्तार पूर्वक मिलती है।⁴ सज्ञा प्रकाश या अमृत का मूर्तरूप है और छाया मृत्यु या अन्धकार का। सूर्य दोनों का ही आधार है—जब सज्ञा नहीं रहती, तब उसके स्थान पर छाया रहती है। अतएव प्रतीक रूप में उसकी दो पत्नियों की सार्थक कल्पना की गई है।⁵

पौराणिक सूर्य स्तुतियों में सूर्य देव का सूर्यपिण्ड से तादात्म्य मानने के कारण स्तोत्राओं ने उन्हें परमतेजस्वी और आकाश के रत्नरूप में 'लोकप्रयत्न' (ब्र० वें० पु० 3/19/52) प्रत्यक्षदर्शी (भावि० पु० 1/127/19) और प्रत्यक्ष' (स्क० पु० 5/3/125/15) तो कहा है, किन्तु साथ ही वैज्ञानिक

1 स्तुत्यो वन्द्यश्च पूज्यश्च नमस्य ईड्य एव च ।

भास्करो यदुशाङ्गं ब्रह्मादीना सदानघ ॥ भवि० पु० 1/75/19

2 छायासज्ञा प्रतिष्ठापि निरालम्बो निराश्रय । सा० पु० 43/17

3 एवमया पुरा सज्ञा द्वितीया पायिबी स्मृता ।

या सज्ञा मा स्मृता राज्ञी छाया या सापि निक्षुभा ।

सा० पु० 11/53, भवि० पु० 1/79/64

4 वि० घ० पु० 1/106, ब्रह्म पु० 32/49-69, सा० पु० 11, स्क० पु० 7/1/11, मार्क० पु० 74, 75/21-35, भावि० पु० 1/79, मत्स्य० पु० 11, शिव पु० 5/35, Sun-worship in Ancient India, L P Pandey, 1971, p 137

5 Matsya Purana—A Study, V S Agrawala, 1963, p 38

दृष्टि से उनके रूप को 'दुर्निरोक्ष्यम्' (ब्रह्म पु० 33/16, भवि० पु० 1/123/17) और 'दुर्दृशम्' (मार्क० पु० 106/73) और उन्हें 'दुष्प्रेक्ष्य' (सा० पु० 17/7) भी बनाया है। प्राकृतिक सूर्यमण्डल में सूर्यदेव के अभेद के कारण उनके गमन और गति के बहुस उल्लेख हुए हैं। सम्भवतः सूर्य के गमन से अभिप्राय उनके प्रतीयमान गमन से ही है। यद्यपि सूर्य की स्थिरता के सिद्धांत का पौराणिक सूर्य-स्तोत्रों का ज्ञान था—यह कहना भी अत्यन्त कठिन है। सूर्य की गति का पुराणों में विस्तार से वर्णन किया गया है¹ और सूर्य स्तुतियों में भी उसकी चर्चा है। आदित्य हृदय स्तोत्र में स्तोत्रा सूर्य को एक निमिषार्ध में 2202 याजन भ्रमण करने वाला कहा है।² सूर्य की गति को सर्वदा और सर्वत बताया है।³ अतः सूर्य गति से अभिप्राय सूर्य प्रकाश के गमन से है। निश्चय ही इससे सूर्य स्तोत्रों के सामान्य वैज्ञानिक ज्ञान का पता लगता है क्योंकि उनकी गणना वैज्ञानिक सत्य के पर्याप्त निकट हैं। सूर्य के भौतिक गुण अधिकतर प्रकाश से सम्बद्ध बताए गए हैं। आकाश में उदित होते ही उनकी रश्मियाँ और प्रकाश अति शीघ्रता से मूदूर पृथ्वी तक व्याप्त हो जाते हैं। वे 'तपन' और 'तापन' हैं।⁴ वे पृथ्वी, अन्तरिक्ष और आकाश—तीनों लोकों को प्रकाशित करते हैं।⁵ वे दिशाओं और प्रदिशाओं को प्रकाशित करते हैं।⁶

मार्कण्डेयपुराण में सूर्य की प्रधानतया तीन मूर्तियाँ कही गई हैं—प्रकाशक, वर्षक और हिमदायक।⁷ सम्पूर्ण विश्व का एकमात्र प्रकाशस्तोत्र सूर्य ही है—इस बोध में अन्वित होकर ही पौराणिक सूर्यस्तोत्रों ने उन्हें 'लोक-प्रकाशक'

- 1 भाग० पु० 7/11/13, भवि० पु० 1/53/44-47, सत्० पु० 20/17-20, ब्रह्म पु० 11/64-66 इत्यादि।
- 2 योजनाना सहस्ते द्वे द्वे शते द्वे च योजन।
एकेन निमिषार्धेन भ्रममाणं नमोऽस्तुते ॥ आदित्यहृदय, 49
- 3 त्वं देव सर्वतश्चक्षुः सर्वतः सर्वदा गतिः । साम्ब पु० 43/18
- 4 तरनस्तान्तरश्चैव शुचिः सप्ताश्व वाहनः । ब्रह्म पु० 31/32, भवि० पु० 1/128/6।
- 5 प्रकाशितं येन च भूमिं च स्वः । आ० हृदय 146
तपन्त्येयं मुखेऽष्टमूर्त्तोलोकान्तराचरम् । भवि० पु० 1/78/28
- 6 वगप्य स्वदीधितिगर्णं प्रदिशो दिशश्च । प० पु० 1/48/50
- 7 स्वस्ति तेऽस्तु जगन्नाथ धर्मवर्षहिमाकरः । मार्क० पु० 103/49
स्व० पु० 7/1/11/150

(भवि० पु० 1/128/5, वृ० घ० पु० 3/11/3), ‘त्रैलोक्यदीप’ (स्क० पु० 7/1/101/48), ‘श्लोक दीप’ (भवि० पु० 1/154/50) ‘अखिलमुधनप्रदीप’ (मा० पु० 44/1) इत्यादि विशेषण दिए हैं। सूर्य की स्तुतियों में उन्हें प्रदत्त विभाकर, नास्कर, प्रभाकर इत्यादि नाम अथवा विशेषण इसी परम्परा में प्रचलित हुए हैं। प्रकाश ही दर्शन का आधार है, अतएव प्रकाशाविष्टाता सूर्य ही सब कुछ देखने में समर्थ हैं। सूर्य की चञ्चल रूप में उद्भावना में वैज्ञानिक मार्ग-कता निहित है, यद्यपि इसका प्रारम्भिक रूप ऋग्वेदिक सूक्तों में ही दिखलाई देना है (ऋ० 1/115/1) पौराणिक सूर्यस्तुतियाँ में सूर्य को ‘त्रैलोक्यलोचन’ (वृ० वं० पु० 3/19/39) ‘सर्वलोचन’ (प० पु० 1/79/12) ‘सर्वचक्षु’ (स्क० पु० 7/1/11/172) इत्यादि विशेषणों से स्तुत किया गया है क्योंकि सत्सारा में चञ्चल रूप सूर्य ही सभी प्राणियों के चक्षुओं यानी दर्शन व्यापार का आधार हैं। प्रकाशक रूप का ही हमारा पक्ष है अन्धकार विनाशक, और इस रूप में सूर्यदेव का स्तवन करते हुए उन्हें ‘तिमिरारि’ (वृ० घ० पु० 3/11/5), ‘तमोहन्ता’ (भवि० पु० 1/180/35), तमोघ्न’ (भवि० पु० 1/153/53), ‘तमिन्नहा’ (आ० ह० 28) ‘तिमिरनाशन’ (आ० ह० 32) इत्यादि विशेषणों से अलङ्कृत किया गया है। सूर्योदय से चतुःस्रतिजगत पर होने वाले प्रभाव का दर्शन वैदिक सूर्यसूक्तों में प्रायः नहीं हुआ है। रामायण और महाभारत को सूर्यस्तुतियों में सूर्यदेव के पद्मविकाशक और कुमुदसकोचक जैसे कुछ रूपों को लक्षित किया गया है, किन्तु पौराणिक सूर्यस्तोताओं के लिए सूर्य का उदयकाल और अस्तकाल में पृथ्वी पर विपरीत प्रभाव पर्याप्त महत्वपूर्ण और उल्लेखनीय रहा है।¹ इसी प्रकार सूर्यदेव के ग्रहरूप की वैदिक सूर्य-सूक्तों में चर्चा भी नहीं की गई है, जबकि ग्रह और नक्षत्र सम्बन्धी विज्ञान के पौराणिक भारत में पर्याप्त विकसित हो जाने के कारण पौराणिक सूर्य स्तोत्राणां के लिए सूर्य के ग्रह, रूप का उल्लेख साधारण बात हो गई है। ब्रह्मपुराण सूर्यस्तवन में

1 नमः पद्मविकाशाय नमः कुमुदसकोचये । स्क० पु० 7/1/101/48

नमः पद्मप्रबोधाय । आ० ह० 41, पद्मप्रबोधकस्तवमसि । प० पु० 6/197/69

जयः पद्मविकाशाय । भवि० पु० 1/180/36

कमलकुलावबोधिने नमः । मार्क० पु० 104/2

सूर्य को ग्रहों में प्रथम ग्रह¹, 'ग्रहराज' और 'नक्षत्राधिपति' कहता है² तो भविष्यपुराण 'ग्रहोत्तम'³।

पद्मपुराण के अनुसार पहले सूर्य की करोड़ों किरण थी, जो अत्यन्त प्रचण्ड होने के कारण सप्तर के लिए नाशकारक थी, इसीलिए आदित्य ने विश्वकर्मा के द्वारा उनका छेदन किया था और केवल सहस्र किरणों को बचाकर सबको छिन्नभिन्न कर दिया था। उन्ही सूर्य-किरणों से विष्णुचक्र, यमदण्ड, त्रिशूल, काल का खड्ग, शक्ति तथा चण्डिका के परम अस्त्रों का निर्माण किया गया था।⁴ सहस्र किरणों में सवृत होने के कारण ही सूर्य का एक नाम 'सहस्राशु' (स्व० पु० 5/1/33/3) और 'सहस्ररश्मि' (आ० ह० 141) है। सूर्य ने अपनी रश्मियों का छेदन करके परिमितता अपनाई थी—आख्यान का यह निहित तात्पर्य निस्सन्देह वैज्ञानिक धरातल पर पुष्ट होता है, क्योंकि वैज्ञानिक मायता के अनुसार सृष्टि के प्रारम्भ से कालान्तर में किन्ही कारणों से सूर्यतेज का क्षय होता गया है। सूर्यतेज का यह शमन काफी दूरे अनुपात में हुआ होगा—वैज्ञानिक आधार पर दूसरा अनुमान भी सूर्यस्तुतियों में दिखाई देता है। मार्कण्डेय पुराण के अनुसार लोकहितार्थ सूर्यदेव ने अपने तेज को पन्द्रह भागों का विश्वकर्मा द्वारा शमन करवा लिया था उन्होंने केवल सोलहवा भाग ही धारण किया था।⁵ अभिप्राय यही है कि सूर्य का वर्तमान तेज उनके निपुल तेज का एक भाग मात्र है। अपने तेज को कम करने पर भी सूर्य ही विश्व में सर्वाधिक तेजस्वी हैं। महातेज, तेजोनिधि, छायानिधि, महाद्युति, तेजोराशि, अमिततेज—उन्ही के नाम हैं। वे तो 'मर्वतेजोधिपति' (गरुडपुराण, 16/11) हैं। जगत् के समस्त तेजस्वी कार्य सूर्य द्वारा ही होते हैं।⁶ सूर्य का तेज हीअनेक रूप होकर उदर, जल, चक्षु, अग्नि इत्यादि ज्योतिषुक्त पदार्थों में रहता है।⁷

-
- 1 विशाखासु समुत्पन्नो ग्रहाणां प्रथमो ग्रह । ब्र० पु० 24/129-
 - 2 नक्षत्राधिपति सोमो ग्रहराजो दिवाकर । ब्र० पु० 24/46
 - 3 ग्रहोत्तमाय देवाय नम कल्याणकारिणे । भवि० पु० 1/180/36
 - 4 पद्मपुराण 1/79/34-41
 - 5 ततश्च षोडश भाग विभर्ति भगवान्निभु ।
तत्तेज पचदशधा शतित विश्वकर्माणा ॥ मार्क० पु 75/20
 - 6 घामनाय हि त्रियते येनास्य जगत सदा । वि० घ० पु० 1/30/14-15
 - 7 तवैवतद्रूपमनेकधा स्थितम् । भवि० पु० 1/122/45

सूर्यगीता में सूर्य ने स्वयं को सभी ज्योतियों की ज्योति और सभी प्रकाशों का प्रकाश रहा है।¹

सूर्यदेव की तथाकथित गति ही कालनिर्धारण का आधार है। एतदर्थ उनके अश्व, रथादि की विस्तृत कल्पना की गई है। साम्बपुराण (13/9), भविष्यपुराण (1/122/8), स्कन्दपुराण (7/1/11²177) इत्यादि में प्राप्त सूर्य-स्तुतियों के अनुसार सूर्यदेव जगत् के हित के लिए सदा समान अवयववाले, अत्यन्त मनोरम और किञ्चित् कम्पित घोड़ों के द्वारा मीधे जाने वाले, विशाल रथ पर चढ़ कर विचरण करते हैं। उनका रथ ज्यो-ज्यो आकाश में चढ़ता जाता है, घना अन्धकार-समूह नष्ट होता जाता है। (स्क० पु० 5/1/32/75) उनका रथ एकचक्र वाला और दिव्य है।³ इसीलिए स्तुतियों में उन्हें 'एकचक्र-रथ' कहा गया है।⁴ सवत्सर ही उनके रथ का एक चक्र है और सभी सवत्सर के सभी अङ्गों को चक्र के अनेक अवयवों के रूप में कल्पित किया गया है, यथा नाभि-दिन है, मास अरे हैं और ऋतुएँ नभियाँ है इत्यादि।⁵ सूर्य देवता का रथ सात अश्वों से युक्त है (वारा० पु० 26/11) इसीलिए 'सप्ताश्ववाहन' (ग० पु० 16/18), 'सप्ताश्व' (सौ० पु० 1/33), 'सप्तसप्ति' (स्क० पु० 5/1/32/82) इत्यादि विशेषणों में उनकी प्रशंसा की गई है। स्तोताओं ने सूर्य के जय, अजय, विजय, जितप्राण, जितधर्म, मनोजव, जितक्रोध नामक सात अश्वों का उल्लेख किया है।⁶ कभी सप्ताश्वों का गावत्री इत्यादि सप्रच्छन्दों से मिलाया गया है।⁷ निश्चय ही यह दोनों व्याख्याएँ सूर्य के आधिदैविक और आध्यात्मिक स्वरूप पर अबलम्बित हैं। वैज्ञानिक दृष्टि से सूर्यरथ या सूर्यमण्डल है, तो सूर्य चक्र सवत्सर रूप काल और सप्त सूर्याश्व-सूर्य-किरणों के सप्त प्रकार या सूर्य किरणों में विद्यमान सात रंग। विष्णुपुराण में सूर्यस्तुतिकर्ता ने वैदिक परम्परा का अनुवर्तन करते हुए सूर्य के हिरण्यमय (मण्डलरूप) रथ और रश्मिरूप अश्वों की बात की भी है।⁷ सूर्य स पूर्व आने वाली अरुणिका आत्रा ही मानो सूर्य को

1 सर्वेषां ज्योतिषां ज्योतिः प्रकाशानां प्रकाशकः । सू० गी 1/16

2 एकचक्रो रथो यस्य दिव्यः । आ० ह० 159

3 छगाय लोकनायाय एकचक्ररथाय च । भवि० पु० 1/53/52,

4 भवि० पु० 1/52/8-17 , वा० पु० 1/51/54-63 , ब्रह्म पु० 22/67-71 वि० पु० 2/8/46 , षा० पु० 5/21/13 ।

5 आदित्य हृदय, 121 ।

6 गरुडपुराण 58/6, साम्ब पु० 21/12-13

7. हिरण्यमय रथस्य केतवोऽमृतवाजिनः । वि० पु० 3/5/24

आकाश में लाती है, अतः उसे ही 'अरुण' नाम से सूर्य का सारथी मान लिया गया है।¹

पौराणिक सूर्य स्तुतियों में सूर्य की एक बहुवर्णित मूर्ति है—वर्षक इसकी मीमांसा करने पर उसके चार पक्ष दिखाई देते हैं। पृथ्वी से समस्त रथ का, ग्रहण करने और जल का शोषण करने से वे 'रसग्राहक' (बृ० घ० पु० 3/11/16) या 'रसहर' (ब्र० वै० पु० 3/19/42) है। मार्कण्डेय पुराण की सूर्यस्तुति के अनुसार रथ को ग्रहण करने के लिए ही हे आठ मास तक तोक्षण मूर्ति को धारण करते हैं।² जल-शीपक होकर भी सूर्य ही 'रसद' (ब्र० वै० पु० 3/19/42) और 'वारिप्रद' (बृ० घ० पु० 3/11/12) हैं, क्योंकि वही मानसून बनने का प्रधान कारण है। सूर्य अपनी रश्मियों द्वारा ही वर्षण कार्य करते हैं।³ वस्तुतः सूर्य ही वृष्टियों के स्रष्टा कहे जाते हैं।⁴ आदित्य से वृष्टि होती है और वृष्टि से अन्न।⁵ तभी जलवर्षण द्वारा उत्पन्न अशेष औषधियों के स्वामी सूर्य ही माने गए हैं। वे न केवल वनस्पतियों को उत्पन्न करते हैं, अपितु उनको पकाने का कार्य भी करते हैं।⁶ अन्नो का पाचन और उससे जीवन धारण कराने वाले सूर्य ही हैं।⁷ सूर्य स्तोत्र का प्रतिपादन है कि सूर्य के बिना न सस्यनिष्पत्ति होगी और न तृण-औषधियाँ आदि ही उत्पन्न होंगे।⁸ इस प्रकार पौराणिक सूर्यस्तोत्रों ने सूर्य के वर्षकरूप के चारों पक्षों—रसहर्ता, रसदाता, अन्नोत्पादक और अन्नपाचक का स्तुतियों में उल्लेख करके सूर्य-ऊर्जा के प्रति अपन वैज्ञानिक बोध का परिचय दिया है।

कालविधायक सूर्य केवल तापक और वर्षक ही नहीं, अपितु सामान रूप

- 1 रथं हि वाहते तस्य अरुणो नाम सारथि । सा० पु० 6/19
- 2 मार्क० पु० 101/20
- 3 एष भाति तपत्येष वर्षत्येष गभस्तिभि । ब्रह्म पु० 30/10, सा०पु० 2/10
- 4 सूर्य एव वृष्टीणा स्रष्टा समुपदिश्यते । मत्स्य पु० 125/27, वाराह पु० 1/51/51
- 5 आदिताज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्न तत प्रजा । ब्रह्म पु० 31/4, भवि० पु० 1/54/55
- 6 औषधीना पर पाक पर यस्मान्न विद्यते । वि० घ० पु० 1/30/8
- 7 अन्नादिपाचन त्वतो जीवन च भवेद् ध्रुवम् । प० पु० 1/79/25
- 8 कुत्रो वै सस्यनिष्पत्तिस्तृणोषधिगणोऽपि वा । ब्रह्म पु० 31/9

से शीत के हेतु होने से 'हिमाकर' भी है।¹ मार्कण्डेय पुराण मे सूर्य स्तुति करती हुई अदिति कहती है कि सूर्य औषधियो को पकाने के लिए भास्कर मूर्ति और हेमन्तकाल म सस्यपोषण के लिए हिमवर्षादि द्वारा शीतल मूर्ति धारण किया करते हैं।² सूर्य मे पृथ्वी का अधिक दूर हो जाना ही शिशिर का वैज्ञानिक आधार है और इन तथ्य के जाता सूर्यो-पासक का सूर्यदेव को शीत का कारण मानना सबघा सगत है। मूयस्तोता के लिए सूर्यदेव 'त्रिकालमूर्ति' के रूप मे वन्दनीय है, क्योंकि वे हिम, जल और उष्णता के कर्ता होने से शीत वर्षा और ग्रीष्मादि ऋतुओ के कारण है।³ ऋतुए ही बयो, जितने भी कालाश है, यथा अयन पक्ष दिवस, रात्रि, क्षण मूर्हतं, कला, काष्ठा इत्यादि—सूर्य के बिना इनका अस्तित्व नहीं है—इस तथ्य का उल्लेख पुराणो मे बहुधा हुआ है।

सूर्य के इष्टप्रदाता, अनिष्टनिवारक, रक्षक, उपकारक, ज्ञाता इत्यादि जिन रूपो की चर्चा सूर्यस्तुतियो मे अनेक बार की गई है, वे सूर्य के देवत्व के अभिव्यञ्जनाथं हो हैं। किन्तु उह षोषक, व्यवस्थापक, प्राणरूप या जगत्कारण इत्यादि कहना उनके भौतिक से सम्बद्ध हैं और वैज्ञानिक आधार पर सही ठहरते हैं। सम्पूर्ण प्राकृतिक जगत् और प्राणिवग के लिए सूर्य की उपादेयता और महत्त्व को पौराणिक सूर्य-स्तोताओ ने भलि भाँति समझा हुआ था इसी लिए उनकी कोई भी स्तुति सूर्य के उक्त गुणो के ज्ञान के बिना पूरी नहीं होती थी। उनके माहात्म्य मे यहा तक कहा गया कि 'तुम्हारे अतिरिक्त प्राणियो की कोई और शरण ही नहीं है'⁴ और 'तुम्हारे अभाव मे लोगो का जीवन एक दिन भी नहीं चल सकता है।'⁵ पर क्या ये घोषणाएँ वैज्ञानिक सत्य की ही काव्यात्मक प्रस्तुति नहीं है ?

पौराणिक सूर्यस्तुतियो के प्रयोजन और उद्देश्य पर विचार करें—तो हम पाते हैं कि उनमे से अनेक स्तुतिया किसी विशेष या सामान्य रोग के निवारणाय सूर्यदेव को प्रमन्न करने के लिए की गई है। पौराणिक सूर्योपामको ने सूर्य को अनेक रोगो का नाशक माता था, जिसमे मुख्य हैं—चमरोग। साम्ब ने कुष्ठ निवानणायं भास्कर की आराधना की थी और रोग युक्त हुए थे।

1 हिमजलधर्मकालहेनो । ब्रह्म पु० 32/108 ,

धर्मवपहिमाकर ऋ० पु० 7/1/11/150

2 मार्क० पु० 101/22-23

3 हिमाम्बुधर्मवृष्टीना कर्ता भर्ता च य प्रभु ।

तस्मै त्रिकालरूपाय नमस्सूर्याय वेधसे ॥ वि० पु० 3/5/19

4 त्वामृते नास्ति लाकेऽस्मिन् शरण प्राणिना विभो । प० पु० 6/179/60

5 त्वहते सर्वलोकाना दिनैक नास्ति जीवनम् । प० प 6/179/26

साम्ब की कथा त्रिविध पुराणों में मिलती है।¹ श्रीकृष्ण ने अपने पुत्र साम्ब को कुष्ठनिवारणार्थं सूर्य को प्रसन्न करने के लिए कहा था।² स्कन्दपुराण में कुष्ठग्रस्त राजा नन्द की कथा है, जो सूर्याराधना से रोगमुक्त हो गया था।³ पद्मपुराण में भद्रेश्वर नामक राजा के कुष्ठाभिभूत होने पर विप्रगण ने उसको सूर्योपासना का उपदेश दिया था।⁴ ब्रह्मवैवर्तपुराण के अनुसार व्याघ्रग्रस्त माली सुमालो दैत्य भास्कर पूजन और स्तोत्र का आश्रय लेकर स्वस्थ हो गए थे।⁵ भविष्यपुराण के अनुसार पत्रहीन गरुड को सूर्योपासना लाभकारी सिद्ध हुई थी।⁶ नारद के अनुसार जिन मनुष्यों ने पूर्वजन्म में द्रुतोपवासो द्वारा भगवान् सूर्य को सन्तुष्ट नहीं किया था, वे ही इस जन्म में कुष्ठ रोग के भागी होते हैं।⁷ रोग, दुःख, दुःस्वप्न आदि के विनाश में सूर्य के देवत्व की महिमा गाई गई है किन्तु इस सम्बन्ध में भौतिक सूर्य प्रकाश आदि की उपादेयता की वैज्ञानिक दृष्टि से अवश्य ही ध्यान में रखा गया है। अलग-अलग पुराणों में कुष्ठनिवारणार्थ सूर्य की स्तुतियों से तत्कालीन भारत में विद्यमान चिन्तनपरक एकता भी प्रकट होती है।

इस प्रकार पुराणों में प्राप्त सूर्य स्तुतियों में मानवता की परम लाभकारी शक्ति 'सूर्य' का स्तवन करने हुए उनके जिन अनेक, रूप, गुण और कर्मों की उद्भावना की गई है, उनमें से अधिकांश का आधार स्तोत्राओं की सूर्यपरक वैज्ञानिक अनुभूतियाँ हैं। पुराणों की सूर्यस्तुतियों में सूर्यसम्बद्ध कुछ परिकल्पनाएँ वैदिक सूर्य सूक्तों की परम्परा पर होकर भी अधिक सुदृढ़ वैज्ञानिक बोध पर विकसित हुई हैं। कई पुराणों और उरगुराणों की सूर्यस्तुतियों में लगभग समान तथ्यों के विवरण से यह सहज निष्कर्ष निकलता है कि उनके रचयिता भावात्मक एकता के अदृश्य सूत्र में दूधे होने के कारण ही अपनी स्तुतियों में सर्वमाय वैज्ञानिक सिद्धान्तों को आधार बना सके थे।

1 बाराह पु० 177, भवि० पु० 1/72, 1/73, 1/75, सा० पु० 3/6-55, ब्र० वै० पु० 4/113, स्क० पु० 7/1/100, 7/1/101, *Sun worship in Ancient India, Srivastava, 1972* p 241

2 भवि० पु० 1/75/7-8।

3 स्क० पु० 7/1/256।

4 प० पु० 1/81।

5 ब्र० वै० पु० 3/18, 3/19।

6 भवि० पु० 1/175।

7 सा० पु० 84/3।

स्कन्द पुराण का श्रयोध्या तीर्थ—एक विवेचन

—डा० सन्तोय गुप्ता

दिल्ली विश्वविद्यालय दक्षिण परिसर की सञ्चालित सगोष्ठी के लिए जिस विषय का चुनाव किया गया है "पुराणों में उभरता भारत तथा उनका राष्ट्रीय एकता की दिशा में महत्व" वह प्राचीनता को अपने आप में ममेट हुए भी समसामयिक है। पुराण साहित्य जितना प्राचीन है राष्ट्रीय एकता का प्रश्न उतना ही अर्वाचीन है। आज जब देश में राष्ट्रीय एकता की समस्या ज्वलन्त हो उठी है, पुराण साहित्य एक ऐसे आधार के रूप में कार्य करने में समर्थ है जो एकता के इस गिरते हुए भवन के लिए नींव का पत्थर बनकर उसे स्वैर्य प्रदान कर सकता है। धर्म, भाषा, आचार-व्यवहार, वेश-भूषा, रीति-रिवाज, तीर्थ, व्रत, दर्शन मनुष्य को एक दूसरे के निकट लाते हैं। ये सभी कई कारणों से वैभिन्य व वैमनस्य के कारण भी बन जाते हैं। इस संदर्भ में प्रश्न यह है कि इस दिशा में पुराण क्या भूमिका निभाते हैं। पुराण वास्तव में सब जन साधारण को धार्मिक शिक्षा देने के लिए रचे गए थे। इन्हें पढ़ने का अधिकार इस समाज में सभी जन-जन को है। क्या यही इसकी प्रमुख ग्राह्य शक्ति का चोत्क नहीं है? पुराणों में वर्णित तीर्थ इस दिशा में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं।

व्याकरण की दृष्टि से 'तु प्लवन तरणयो' घातु से 'पातृतुदिवचिरिचिसिचि-भ्यत्यक्' 'इम उपादि सूत्र द्वारा थक् प्रत्यय करने पर तीर्थते अनेन' इस अर्थ में तीर्थ शब्द बनता है। वह स्थान जहां में किसी नदी को पार किया जाय, तीर्थ कहलाता है। तीर्थ के अर्थ भी बहुत से अर्थ किये जाते हैं जैसे माग, घाट, जलस्थान, उपचार, धर्मोपदेष्टा और जैन मठ आदि।

इस युग में जब भारत भाषा, रीति-रिवाज के झंझावात में घिरा है, ये तीर्थ मरुस्थल के उन श्रोतों के समान हैं जो इन वैभिन्य के कारणों से ऊपर उठ सभी को अपनी ओर आकर्षित करते हैं। मानव मात्र निर्विवाद रूप से अनेक कारणों से इनकी ओर आकर्षित होता है—चाहे वह कारण इनका प्राकृतिक सौन्दर्य हो, ऐतिहासिक महत्व हो, स्थापत्य की प्राचीनता हो, भौगो-

लिक महत्व हो या किसी विशिष्ट धर्म अथवा दर्शन से इनका सवन्ध हो। तीर्थ तो भारतीयों को सांस्कृतिक एकता के सूत्र मे अविद्ध करने के श्रेष्ठ साधन हैं। तीर्थयात्रा के लिए लोग एक स्थान में दूसरे स्थान की लम्बी यात्राएँ करते हैं जिससे अनेक प्रांतों के लोग एक दूसरे से मिलते हैं, एक दूसरे को समझते हैं और अपनाते हैं। इन यात्राओं से सांस्कृतिक एकता का सूत्र दृढ़ होता है। प्रत्येक तीर्थ तक भारतीय सस्कृति के प्रसारको की पहुँच रही है और इस क्षेत्र में उन्हें सफलता भी मिली है। प्रारंभ से ही तीर्थों का सभी के लिए लाभ होता रहा है। यहाँ जात-पात, ऊँच-नीच को भुलाकर सभी जाते हैं। इनकी यात्रा का अधिकार सभी को है। ये तो राष्ट्रीय महत्व के वे स्थल हैं जो देश के प्राण हैं। इनकी यात्रा के लिए भेदभाव कैसा? प्रत्येक व्यक्ति के मन में यह इच्छा रहती है कि अपने जीवनकाल में वह किसी पवित्र स्थल की यात्रा कर ले। हिन्दू, मुस्लिम, बौद्ध, जैन, सिक्ख, ईसाई सभी एक मन में तीर्थ व तीर्थ यात्रा के पक्ष में हैं। प्रत्येक वर्ण-आश्रम के व्यक्ति, स्त्रियाँ, पापी, रोगी, चढाल सभी तीर्थों में स्नान कर पवित्र होते हैं, उनके लिए ये औपधि समान हैं।¹ काशी, अयोध्या, रामेश्वरम, प्रयाग आदि सभी के द्वारा पवित्र माने गये हैं—चाहे वे उत्तर के निवासी हों या दक्षिण के। तीर्थों की स्थली मनुष्य से उसकी जाति नहीं पूछती, वहाँ का धार्मिक तथा नैतिक वातावरण मनुष्य के अन्दर भेद-भाव को भुलाकर नैतिक गुणों को जन्म देता है। वे धार्मिक भावना में आवृत्त होकर नैतिकता के मार्ग का अवसम्बन्ध करते हैं। 'ये तो वे देवस्थल हैं जो मनुष्यों में भी देवत्व जाग्रत करते हैं। परन्तु जो सयमी है, सत्यवचन कहता है, अन्न बाह्य रूप से स्वच्छ है, सब से समान व्यवहार करता है, वही तीर्थयात्रा के पूर्णप्राप्त को प्राप्त करता है। केवल भौम तीर्थ ही नहीं पुराण मनतीय का भी वर्णन करते हैं। भूमि पर स्थित तीर्थ तो भौम हैं दया, क्षमा, दान व मन तीर्थ है। मयम, दया, दान, क्षमा, मधुर सभाषण तो तीर्थ हैं ही मन की पवित्रता सब में बड़ा तीर्थ है। पापी जब तब पाप का त्याग नहीं करता है वह तीर्थ में स्नान करने भी शुद्ध नहीं होता है।² जो असयमी है, अमत्यभाषण करता है, निर्दयी है वह

1 नानावर्णा त्रिवर्णाश्च चण्डाला ये जुगुप्सिता । त्रिविधे पूणदेहाश्च प्रकृष्टे पातंस्तथा । भेषज परम तेषामविमुक्त विदुर्नुधा ।

—मत्स्य पुराण 184 66, 67

2 न तोयपूतदेहस्य स्नानमित्यभिधीयते ।

म स्नातो यस्य र्घं पु स मुविशुद्ध मनोगतम् ॥

स्क० पु० वैष्णव खड अयोध्या माहात्म्य, अध्याय 10-47

चाहे सभी तीर्थों की यात्रा कर ले वे तीर्थ उमे पवित्र नहीं कर सकते । जो मन तथा भौम दोनों तीर्थों में स्नान करता है वही परम गति को प्राप्त करता है । ये तीर्थ तो मदैव एकना का ही संदेश देते हैं और पाप पर पुण्य की विजय पताका भी है ।

आज तीर्थों का बानावरण तथा वहां के पुजारियों की अज्ञानता तथा कर्मकाण्ड को देखकर आधुनिक समाज में तीर्थों का दूसरा ही रूप दृष्टिगोचर होता है । व्यक्ति वहां के ढकोसले को देखकर तथा उनका प्रयोग स्वार्थ के लिए होता देख उनमें खिन्न हो जाता है । अयोध्या पुरी भी आज रामजन्म-मंदिर की समस्या के कारण धर्म व राजनीति की चपेट में प्रस्त है । राम की पुण्यस्थली राजनीतिक गुटों का एक सघर्ष स्थल बन गई है । परन्तु इससे क्या उनका माहात्म्य घट जायेगा ? तीर्थों के वर्तमान स्वरूप को देखकर उनसे वितृष्णा करने की आवश्यकता नहीं है अपितु उनके वास्तविक स्वरूप को समझने एवं उनसे कुछ प्राप्त करने की है । इसी संदर्भ में स्कन्दपुराण में वर्णित अयोध्या तीर्थ का विवेचन करने का प्रयास किया गया है । अयोध्या की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि क्या है ? क्या माहात्म्य है इस तीर्थ का ? लोग यहां क्यों जाते हैं ? यह हमारी सांस्कृतिक एकता को कितना दृढ़ करती है इन्हीं बातों का यहां विवेचन किया गया है ।

हरिद्वार, मथुरा, अयोध्या, काशी, द्वारिका, काशी तथा अवतिका ये सप्तपुरियाः । इनकी यात्रा व्यक्ति को मोक्ष प्रदान करती है ।¹ वाल्मीकि के अनुसार मनु ने अयोध्या नगरी को मद्यप्रथम बसाया था ।² स्कंद पुराण के अनुसार तो यह पवित्र अयोध्या मनो के द्वारा मेवत करने योग्य है जहां साक्षात् हरि

1 तस्मादभीमेषु तीर्थेषु मानमेषु च सम्बन्धेत् ।

उभयपु च य स्नाति स याति परमा गतिम् ।।

स्क०पु०वै० ख०, अ० म० अ० 10-50

2 काशी काञ्ची न मायाध्या त्वयोध्या द्वारवत्परि ।

मथुरावन्तिका चैता सप्तपुर्योऽत्र मोक्षदा ।

कन्याण तीर्थिक, पृ 31,

3 मनुना मानवेन्द्रेण सा पुत्री निर्मिता न्वयम् ।

वाल्मीकि रामायण, बाल काण्ड, 5/6

स्वयं प्रगट हुए थे ।¹ इस नगरी मे सूर्यवश मे उत्पन्न इक्ष्वाकु जैसे प्रजापालन मे कुशल राजा हुए । यह नगरी भगवान के वामपादाङ्गुष्ठ से उत्पन्न पवित्र सरयू नदी के दक्षिण तट पर बसा हुई है ।² यह ब्रह्मा, विष्णु तथा शिव तीनों का समन्वित रूप है । अकार ब्रह्मा है, यकार विष्णु है तथा घकार रुद्र का रूप है । जो व्यक्ति महापाप कर चुका है, जैसे ब्रह्महत्यादि, उस व्यक्ति को भी अयोध्या मे युद्ध नहीं करना चाहिए । इसलिए यह अयोध्या है ।³ यहा हमे एक ऐसी अयोध्या का सकेत मिलता हैं जो सृष्टिकर्ता, पालनकर्ता तथा सहारकर्ता तीनों का एक ही स्थान है । इसके अर्थ से ऐसी प्रतीति होती है कि यह एक ऐसा स्थान है जहा युद्ध नहीं होना चाहिए । यह पुरी तो मानवजाति के कल्याण के लिए तीनों ही प्रमुख देवों को प्रिय है । यह पुण्य नगरी पृथ्वी पर विष्णु के सुदर्शन चक्र पर स्थित है ।⁴ विष्णु का सुदर्शन चक्र तो सदैव पाप व पापी का हनन करता रहा है । यह पुरी उसी सुदर्शन चक्र पर स्थित है । अतः यहा तो यहा पाप, द्वेष, वैर, वैमनस्य के उत्पन्न होने की सभावना ही नहीं होनी चाहिए । इसका मान सहस्रधारा तीर्थ से एक योजन पूर्व, सरयू से एक योजन दक्षिण, सम से एक योजन पश्चिम तथा तमसा नदी से एक योजन उत्तर

1 अयोध्या सा परा मेध्या पुरी दुष्कृतिदुर्लभा ।

कस्य सेध्या न नाप्योध्या यस्या साक्षाद्धरि स्वयम् ॥

स्क० पु०, वै० ख०, अ० म० प्रथम अ० 30

2 यस्या जाता महीपाला सूर्यवशसमुद्भवा ।

इक्ष्वाकुप्रमुखा सर्वे प्रजापालनतत्परा ॥

वही 42

3 दक्षिणाञ्चरणाङ्गुष्ठान्नि सृता जाह्नवी हरे ।

वामाङ्गुष्ठान्मुनिवरा सरयूनिगता शुभा ॥

वही प्र० अ० 4०

4 अकारो ब्रह्म च प्रोक्त यनारा विष्णुरच्यते ।

घकारो रुद्ररूपश्च अयाध्यानाम राजते ।

मर्वीपातकैयु कर्तृब्रह्महत्यादिपातकं ।

नायोध्या शक्नते यस्मात् तामयाध्या ततो विदु ॥

वही प्र० अ० 61

5 विष्णो सुदर्शन चक्रे स्थिता पुण्यकरी क्षित्री ।

वही प्र० अ० 62

तक है ।¹ अयोध्या पुरी के अनेक पवित्र स्थलो का दर्शन स्कन्दपुराण के वैष्णव खण्ड में सविस्तार उपलब्ध होता है ।

चतुर्थी वह स्थान है जहा विष्णु शर्मा ने हरि की भक्ति की थी । भगवान के चक्र से—खोदे जाने पर यहा गंगा का जल उद्भूत हुआ । यहा विष्णु हरि की मुक्तिदायिनी मूर्ति है । यहा स्नान कर व्यक्ति पापी से मुक्त हो अनेक सहस्र वर्षों तक स्वर्ग लोक में रहता है ।² ब्रह्मा ने अयोध्या की यात्रा की तथा अपने नाम से एक कुण्ड बनवाया जो ब्रह्मकुण्ड नाम से विख्यात हुआ ।³ ब्रह्म-कुण्ड से पूर्वोत्तर सरयूजल में ऋणमोचन तीर्थ है । यहा लोमश ऋषि ने विधि-पूर्वक स्नान किया था ।⁴ यहाँ स्नान करने से प्राणी ऐहिक तथा पारलौकिक सभी प्रकार के ऋणों से मुक्त हो जाता है । पापमोचन तीर्थ में स्नान कर मनुष्य पापमुक्त हो जाता है ।⁵ सहस्रधारा ब्रह्म स्थल है जहा सत्यवादी लक्ष्मण शेष नाग में लय हो गये थे और उन्होंने शेषात्मता को पाया था ।⁶ यह तीर्थ

- 1 सहस्रधारामारम्य योजन पूर्वतो दिशि ।
तथैव दिक्प्रतीच्या वै योजन समतोऽवधि ।
दक्षिणोत्तरभागे तु सरयुतमसावधि ।
एतत्क्षेत्रस्य सस्यान हरेरन्तर्गुह स्थितम् ।
स्क० पु० वं० ख० अ० म० प्र० अ०, 64, 65
- 2 चक्रतीर्थेनत म्नात्वा सर्वपापं प्रमुच्यते ।
बहुवपसहस्राणि स्वर्गलोके महीयते ॥
वही प्र० अ० 104
- 3 तत स कृत्वास्तन ब्रह्मा लोकापिनामह ।
कुण्ड भवनाम्ना विपुल नानादेवसमन्वितम् ॥
वही द्वि० अ० 4
- 4 तत्र पूर्वं मुनिवरो लोमशो नाम नामत ।
तीर्थयात्राप्रसङ्गेन म्नातश्चक्रे विधानत ।
वही द्वि० अ० 24
- 5 पापराशिर्विनाऽस्य निष्पाप समभूत्क्षणात् ।
वही द्वि० अ० 39
- 6 तत प्रादुरभूत्तत्र सहस्ररुणमण्डित ।
शेषश्चक्षु श्रुत्वा श्रेष्ठ क्षिप्रं भित्वा सहस्रधा ।
मुरलोङ्गात्पुरेन्द्रोऽपि समापादमरं सह ॥
तत शेषात्मना यात लक्ष्मण सत्यमङ्गारम् ।
वही द्वि० अ० 60-61

सभी इच्छाओं को पूरा करने वाला माना जाता है। स्वर्गद्वार तीर्थ स्थल सभी पापों को हरन वाला है।¹ इन जैसा तीर्थ न हुआ है और न होगा। यहाँ जो जप, तप, हवन, दर्शन, ध्यान, दान, अध्ययन आदि किया जाता है वह सब अक्षय होता है।² अयोध्या का सीताकण्ठ सभी इच्छाओं का पुरक है। यहाँ स्नान कर व्यक्ति पापमुक्त हो राममय हो जाता है।³ इनमें राम का वरदान प्राप्त है कि यहाँ किया गया स्नान, दान, जप सभी अक्षय हो जाता है। सम्मंद गुप्तहरि व चक्रहरि आदि जैसे स्थल हैं जो नाना फलों को प्रदान करते हैं। गोप्रनार वह तीर्थ है जहाँ राम की आज्ञा से सरसू के पवित्र जल में स्नान कर साकेतवासी स्वर्ग का गये थे। इस जैसा तीर्थ भी न हुआ है व न होगा।⁴ यहाँ स्नान कर व्यक्ति जो योगियों को भी दुर्लभ है परम स्थान को प्राप्त करता है।⁵ यह सभी पापों को दूर करता है व कानिक माम में सभी तीर्थ गाप्रनार में निवास करते हैं। क्षीरोदक कण्ठ वह स्थान है जहाँ राजा दशरथ ने पुत्रेष्टि यज्ञ सम्पन्न किया था।⁶ यह पुण्यो का निचयस्थान है तथा सभी दुखों का विनाशक है।

5 स्वर्गद्वारमिति ख्यात सर्वपापहर सदा ।

स्क०पु० वं०ख० अ०म० तृतीय अ० 4

1 स्वर्गद्वारसम तीर्थं न भूत न भविष्यति ।

स्वर्गद्वारे परामिद्धि स्वर्गद्वारे परामिति ।

जप दत्त हुत दृष्ट तपस्तप हृत च यत् ।

ध्यानमध्ययन सर्व दान भवति चाक्षयम् ॥

वही तृ० अ० 6, 7, 14

2 सीताकण्ठमिति ख्यात सर्वकामफलप्रदम् ।

यत्र स्नात्वा नरो विप्र सर्वपापं प्रमुच्यते ।

वही पृष्ठ 1,2

3 गोप्रतासम तीर्थं न भूत न भविष्यति ।

यत्र रामाज्ञया विद्वन्साकेतनगरीजना ।

अवापुः स्वर्गमत्सुल निमज्ज्य परमाश्रमि ।

वही पृष्ठ 113,116

4 गोप्रनारे नरो विद्वान् योऽपि स्नाति मुनिश्चित

विमन्यते पर स्थान योगिनामपि दुर्लभम् ॥

वही पृष्ठ 179

5 पुत्र दशरथो राजा पुत्रेष्टि नाम नामन ।

चकार विधिवत्त पुत्रार्थं यत्र चाऽऽदत्त ।

वही मन्त्र० 2

यहा स्नान करने पर व्यक्ति की सभी इच्छाएँ पूर्ण होती हैं और वह श्रेष्ठ पुत्रों को पाता है ।¹ सभी पापों को शमन करने वाला माक्षासुरगुर का निवास स्थल है बृहस्पतिकुण्ड ।² कृष्ण की पत्नी रुक्मिणी के द्वारा बनवाए गए रुक्मिणी कुण्ड में स्नान कर व्यक्ति सभी इच्छाओं का फल पाता है ।³ वसिष्ठ जीर अरुन्धती का निवास स्थान वसिष्ठकुण्ड भी पापों का हर्षण करता है । उर्वशीकुण्ड में स्नान कर मनुष्य परम सौन्दर्य का पाता है ।⁴ घोषार्ककुण्ड में स्नान कर तो ब्रह्मी, कुष्ठी दरिद्रों व दुखी सभी की कामनाएँ पूर्ण होती हैं और वे मूर्ख लोक को प्राप्त करते हैं ।⁵ स्कन्द पुराण के अयोध्या माहात्म्य के ही अष्टम तथा नवम अध्यायों में अनेक तीर्थ स्थलों का वर्णन मिलता है जैसे रतिकुण्ड, कुसुमायुध कुण्ड, मन्मथेश्वर मुनीवकुण्ड, हनुमत्कुण्ड, विभीषणमर, गया कूप पिशाच मोचन भरतकुण्ड, तथा जटाकुण्ड आदि । अयोध्या के अनेक तीर्थ न केवल पुण्य प्रदान करते हैं या पापविमोचन करते हैं इन में से कुछ विशिष्ट हैं— जैसे क्षीरोदक कुण्ड उत्तम पुत्र प्रदान करता है तो उर्वशी कुण्ड अनन्य मोक्षार्थ को । घोषार्ककुण्ड का जल तो ब्रह्मी व कुष्ठी को भी सुख पहुँचाना है । शायद उसके जल में कुछ औषध तत्व हैं जो घावों व त्वचा रोगों को ठीक करने में समर्थ हो ।

1 सर्वान्कामानवाप्नोति पुत्राश्च सुदृष्टुतान् ।

स्क०पु० वै०ख० अ०म० सप्त० 6

2 ह्यात बृहस्पते कुण्डमुद्गाक्षडमण्डितम् ॥

सर्वपापप्रशमन पुण्यामननरहितम् ।

यत्र साक्षात्सुरगुरनिवास किल निर्ममे ॥

वही मप्त० 9 10

3 सर्वकामघवाप्नोति तत्र स्नानेन मानव ।

रुक्मिणीश्रीपतिश्रीत्यैदातव्यञ्जस्वाकित्त ॥

वही मप्त० 103

4 अयोध्यायामस्ति तीर्थ पावन पर महत् ।

तत्र स्नान कुरद्वाऽद्य मौन्दर्यम्परमाप्नुहि ।

वही मप्त० 103

5 ब्रह्मी कुष्ठी दरिद्री वा दुःखाक्रान्तोऽपि यो नर ।

करोति विधिवत्स्नान सर्वान्कामानवाप्नुयात् ।

वही मप्त० 110

स्कन्द पुराण के अयोध्यामाहात्म्य के दशम अध्याय में हमें जन्म-स्थान का प्रसंग मिलता है जिनके दर्शन में व्यक्ति जन्मवधन से मुक्त हो जाता है। यह स्थल मुक्ति प्रदान करता है।¹ अनेक तीर्थों के वर्णनोपरान्त यह अवश्य कहा गया है कि पुष्पनगरी अयोध्या की यात्रा का फल तभी मिलता है जब व्यक्ति मानस तीर्थों का अवगाहन कर रहा आता है।²

जिसका मन शुद्ध नहीं है, जो मयनी नहीं है, मत्स्य, क्षमा, दया, दान से युक्त नहीं है उसे अयोध्या पुरी की यात्रा करके भी पुष्प नहीं मिलता। अयोध्या तीर्थ यात्रा के द्वारा केवल बाह्य ही नहीं व्यक्ति के अन्तःकरण की शुद्धि का भी प्रयत्न किया गया है। अन्त में स्कन्द पुराण के अनुसार अयोध्या परम स्थान है, अयोध्या जैसी कोई अन्य पुरी नहीं है तथा यह तो विष्णु चक्र पर स्थित परम धाम है।³

अयोध्या नगरी के इतिहास से विदित होता है कि यह राम के पूर्ववर्ती सूर्यवंशी राजाओं की राजधानी रही है। इक्ष्वाकु ने लेकर राम तक सभी ने इस पर ध्यान किया। राम के साथ प्रताप युग में ही यह उजड़ गई थी। कहा जाता है कि कुश ने इसे फिर बसाया और यह माकेत के नाम से जानी गई।

1 जन्मस्थानमिदमप्रोक्तं मोक्षादिफलनाशनम् ॥

यद्दृष्ट्वा च मनुष्यस्य गर्भं वामशरीरो भवेत् ।

विना दानेन तपसा विना तीर्थे विना मर्चे ।

नवमी दिवसे प्राप्ते व्रतधारी हि मानव ।

स्नानदानप्रभावेण मुच्यते जन्मवधनान् ॥

कपिला गोसहस्राणि यो ददाति दिन दिन ।

तत्फलं समवाप्नोति जन्मभूमे प्रदशानान् ॥

स्क०पु० वे०ख० अ०म० 10—18, 20, 21, 22

2 तस्माद्भीमेषु तीर्थेषु मानसेषु च मन्वनेत् ।

उभयेषु चय स्नाति स दानिपश्चात् गतिम् ॥

वही दश०अ०—50

3 अयोध्या परम स्थान अयोध्या परम महत् ।

अयोध्याया ममा काचिन्पुरी नैव द्रुश्यते ॥

अयोध्या परम स्थान विष्णुचक्रे प्रतिष्ठितम् ।

वही 10—71 72

इतिहासज्ञों के अनुसार गुप्तवशीय एक राजा ने साकेत को ही अयोध्या कहा था। पाचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य ने इसे अपना मुख्य निवास स्थल बनाया। मानवीं शताब्दी के प्रथो में तो अयोध्या का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। पुराणों में अयोध्या को कौशल देश की राजधानी के रूप में वर्णित किया गया है। अयोध्या की प्रचलित परंपरा भी इन पर प्रकाश डालती है। देशाटन के प्रसंग में जब विक्रमादित्य सरयू किनारे पहुंचे। उन्होंने वहां कुछ चमत्कार देखे और खोजने पर पास के योगविद्ध मतों में ज्ञात हुआ कि यह अयोध्या है। उन्होंने इसे राम की भूमि मानकर मंदिर सरोवर कूप आदि बनवाए। कालान्तर में इसी अयोध्या में बौद्ध जैन, शैव धर्म पल्लवित हुए। रामानन्दी साधुओं द्वारा अटठारहवीं शताब्दी में यहाँ अनेक मंदिर बनवाए गए। यह एक ऐसी पुरी है जिसमें अनेक धर्म माध-माध रहे व बटते रहे। अनेक सम्प्रदाय एक साथ रहे तथा स्वधर्मों का पालन करते रहे। यही इसके धर्म निरपेक्ष चरित्र का श्रेष्ठतक है। इस अयोध्या पर भी समय समय पर आक्रमण होते रहे और यह बार-बार ध्वस्त हुई है। अयोध्या में केवल सरयू नदी तथा इसकी भूमि ही प्राचीन है। सरयू को अब घाघरा के नाम में जाना जाता है। अयोध्या अब तो लखनऊ बनारस, प्रयाग व गोरखपुर से पक्की सड़कों व रेल से जुड़ी है और सरयू के किनारे अनेक घाट हैं। यहाँ लक्ष्मण घाट, हनुमानगढ़ी, कनक भवन, दर्शनेश्वर स्वर्णद्वार, रामकोट, मयंकुण्ड नदिग्राम, दशरथतीर्थ, गुप्तारघाट मनौरा व जन्मस्थान जैसे अनेक पवित्र दर्शनीय स्थल हैं।

जन्मस्थान अथवा श्रीरामजन्मभूमि ही वह स्थल है जहाँ के प्राचीन मंदिर को तुड़वा कर कहा जाता है कि बाबर ने मस्जिद बनवा दी थी। मस्जिद के दोनों ओर फारसी में लेख मिले हैं जिनमें पता चलता है कि मस्जिद को बाबर के आदेश से मरदार मीर बाकी न बनवाना। आज अयोध्या इसी रामजन्मभूमि मंदिर तथा बाबरी मस्जिद के विवाद के कारण एक नये ही रूप में भारतीय वातावरण पर छा गई है। उत्तर प्रदेश की यह पुरी जो सदियों में अपनी पवित्रता के कारण तीर्थ स्थल थी तथा जाज भी है। यह आज धर्म व राजनीति के विचित्र से पलायन में ग्रस्त हो गई। महत्व इन बातों का नहीं कि यह मंदिर-मस्जिद विवाद कब उत्पन्न हुआ १५ जन्म भूमि की ऐतिहासिकता इतिहासविदों की दृष्टि में कितनी प्रामाणिकता है, यह विवाद किन परिस्थितियों में बढ़ा व तीव्र गति से सम्पूर्ण देश में गूँथ हा गया, महत्व इन विवाद को तूल देने का तथा इसके माध्यम में राजनीतिक दृष्टिकोण में सामाजिक होने का है। क्यों बढ़ गया यह मंदिर-मस्जिद विवाद? क्या इस प्रश्न का कोई

शान्तिप्रद हल नहीं ढूँढा जा सकता। जिस भारत में सब धर्मों का स्वतन्त्र रूप से विकास होना रहा है, जिस भारत में हिन्दू, मुसलमान सिक्ख, ईसाई सभी समान अधिकारों को भोगते हैं, क्यों उठते हैं ऐसे विवाद और क्यों नहीं सुलझाया जाता इन्हें उस तरह से जो सभी को स्वीकृत हो ? में तो पुनः यही कहूँगी कि अयोध्या तो है ही वह स्थल जो युद्ध रहित है, विवाद रहित है। अयोध्या को स्वार्थ निहित प्रयोजनों से क्यों अपवित्र किया जाये। यह स्थली सांस्कृतिक तथा धार्मिक दृष्टि से इतनी पवित्र है कि यहाँ इस प्रकार के विवाद उत्पन्न नहीं होने चाहिए। इस पर तो तीनों प्रमुख देवताओं की कृपादृष्टि है। इस नवीन वातावरण से युक्त होने पर भी अयोध्या पुण्य स्थल है। जिन नियमों व भावनात्मक परंपराओं के साथ तीर्थ यात्रा की जाती है, उससे जो पुण्यार्जन होता है वह आज भी यहाँ उपलब्ध है। प्रत्येक मानव के लिए इसके द्वार खुले हैं। राम की यह पुरी तो मानवमात्र को मुक्तिदायिनी है। आवश्यकता है इसके उम्मी पुण्य, पवित्र, युद्ध रहित रूप का पुनः उजागर करने की, पुनः स्कन्दपुराण में वर्णित अयोध्या को अनुप्राणित करने की जो अनेक कारणों से देश विदेश के लोगों को अपनी ओर आकर्षित करती रही है तथा आज भी करती है। विवाद का नहीं। यह अयोध्या तो राष्ट्रीय एकता का स्थल है।

अग्निपुराण मे अद्वैत वेदान्त एव राष्ट्रीय एकता

डा० वेदवती वैदिक

भारत का राष्ट्रीय एकता के दो प्रमुख आधार हैं मध्यम ममभाव और प्रादेशिक पूर्वग्रहों से मुक्त अखंड भारत की महत्त्वता में विश्वास। पौराणिक धर्म की समन्वयवादिता के कारण भारतीय मन्त्रुति सत्य शिव सुन्दर' की सद्गुणवाहिनी रही है। प्रत्येक समाज के दिग्दर्शन में ऐसा समय आता है जब समाज का सजीव शक्ति के रूप में अस्तित्व बनाये रखना हो और प्रगति जारी रखनी हो तो कुछ परिवर्तन आवश्यक होना है।

पौराणिक धर्म में भी समतामयिक परिवर्तन समाज की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए कतिपय प्राचीन कर्मकाण्डों का बहिष्कार कर 'मक्ति' को विशेष स्थान दिया। द्विज समुदाय में प्रतिष्ठित वैदिक धर्म को सामाजिक बना दिया। केवल भारत में ही नहीं अपितु भारत के बाहर अनेक द्वीप-द्वीपान्तरो में भी पुराणों में भारतीय वैदिक विचारधारा, कर्मधारा और भावधारा को प्रवाहित किया। वेद का एक मद् विप्रा बहूया वदन्ति' पुराणों में एक सन् प्रेरणा बहुया भवन्ति' बन गया।

पुराणोक्त जवनास्वाद, मूर्तिपूजा, तीर्थयात्रा व्रत, उन्मव, पूर्वकर्म, नाम-मकीर्तन नत्कालीन समाज के पुरोया है। जद्यपि ये सभी मूलतः धार्मिक भावना से जुड़े हुए थे तथापि प्रकारान्तर से इनका लक्ष्य "वसुधैव कुटुम्बकम्" की भावना और मध्यमममभाव ही था। पुराणों ने तथा मगुणासमता, नाम-मकीर्तन द्वारा धर्म का साधारण जन-जन तक पहुंचाने का अद्वितीय कार्य किया। वहा 'मूर्ति' का भी विशेष स्थान एवं महत्त्व मिला। प्रारम्भ में मूर्ति पूजा का धार्मिक भावना के विकास के रूप में, उस परमात्मा का पहचानने के साधन के रूप में स्वीकार किया गया। क्योंकि जब तक परमात्मा सर्वज्ञाधी सर्वगत है और उनकी नवत उपस्थिति को अनुभव करने की आध्यात्मिक परिपक्वता प्राप्त नहीं हो जाती तभी तक मूर्ति का जवनास्वत जीवन में मार्गक है। अतः प्रतीक-वाद अमीम का समीम में दर्शन है। प्रतीक समीम का, पारदर्शक बना देना है जिसमें 'अमीम' का देखा जा सके। विभिन्नमतावलम्बियों ने अपने-अपने मतों के

अनुरूप मस्जिद, मंदिर, गिरजाघर एवं गुम्बदारों का निर्माण कर प्रतीकोपासना प्रारंभ की। जिसका प्रमुख उद्देश्य मानव मन को पवित्र करना और उसे परम तत्त्व के रहस्यमय सान्निध्य के लिए तैयार करना था। मूर्ति भगवान परम तत्त्व का प्रतीक बन गई और प्रतीक स्थान उस परमात्मा का पवित्रतम स्थान।

वस्तुतः मूर्ति परम तत्त्व का स्थान नहीं ले सकती, कारण परमात्मा का निवास प्रत्येक मानव हृदय के अन्तर्गत गर्भगृह में है। आज के मानवसमुदाय में ही इसके विपरीत रहा है। कारण मूर्ति पूजा के मूल में जो सिद्धान्त है, उसे तो लोग भूल गये और मूर्ति को ही परमात्मा मानने लगे। मूर्ति पूजा के मूल में उपासक की श्रद्धा ही सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। ज्यो-ज्यो श्रद्धा गहरी होती है, वैसे-वैसे प्रतीक का अर्थ यथेष्ट होता जाता है। वेदान्त के 'अरुघती दर्शन' की भांति प्रतीक परमेश्वर के निकट पहुँच जाता है।

आज विभिन्न मतों के ये पवित्र धार्मिक केन्द्र दुर्बल चित्त के लोगों, अशिक्षित, कपटी, लोभी, असुरक्षित, आतंक फैलाने वाले स्वार्थ में आकृष्ट डूबे लोगों की शरण स्थली बन गये हैं। प्रतीक को अन्तिम मन्थ मानकर, मानवता में विमुख हो संप्रदायवाद के घेरे में सिमट गये हैं। अब इन धार्मिक स्थलों में निष्प्रभ, मौन उबानेवाली दिनचर्या का वातावरण रहता है। इन का उन्मूलन करने की अपेक्षा मनुष्यों के प्रति जो विद्यमान भावना है और जो वातावरण है उसमें परिवर्तन लाना चाहिये। इन धार्मिकस्थलों में जो चिरकाल में सस्कृति के केन्द्र रहे हैं उनमें मन और आचरण की पवित्रता पुनः स्थापित करनी होगी और धर्म को एक बार फिर वाह्याडम्बरो से मुक्त करना होगा।

पौराणिक धर्म में जो सामूहिक चेतना और अखण्डता के तत्त्व थे वे तो आज भी हमारे समाज में विद्यमान हैं। आज भी कुंभ पर्व हो, वसाखी हो, नवरात्र पूजन हो, गुप्त पर्व हो, मकर सक्रान्ति हो, पोंगल हो, गणेशोत्सव हो, रथ-महोत्सव हो, पर्युषण हो सभी भारतवर्षी भेद-भावना को भुलाकर इन उत्सवों में सामूहिकरूपेण सम्मिलित होते हैं। प्रयागराज में, हरिद्वार में, उज्जैन में वही भी कुंभ-पर्व हो करोड़ों लोग भाग लेते हैं। भाषा, प्रदेश, वेश-भूषा सभी एकत्व को प्राप्त हो, सब कुछ भूलकर एकमात्र गङ्गा में डुबकी लगा लेना चाहते हैं।

विभिन्न पर्वों, उत्सवों पर न केवल तीर्थों में, पावन नदियों में स्नान करते हुए गङ्गा, यमुना, गोदावरी, सरस्वती, कावेरी, नर्मदा, सिन्धु आदि नदियों की

स्तुति करते हैं। क्योंकि वे याद रखना चाहते हैं कि जो जल वे पीते हैं, देव-ताओं का अर्पित करते हैं वह भारत की अपनी नदियों का जल है।

भारतीय सस्कृति न सभी पंम्बरा, मसीहों और अवतारों के सदेशों और श्रेष्ठ वाक्यों को चिरकाल से आत्मनात् किया है। भारतीय धर्म एव दशन में भी अनेक मत एव मप्रदाय, जिनके परास्वर तत्त्व एव परमोपास्य से सम्बन्धित न केवल विभिन्न मत हैं अपितु उनका विभिन्न आचार-व्यवहार एव रीति रिवाज है। परन्तु फिर भी भारत में 'एकात्मवाद' के सिद्धान्त ने सभी को जनमानस को आलोकित एव अनुप्राणित किया है।

आज हमारा समाज एक मागहीन गहन वन की भांति प्रतीत हो रहा है। जकड़े हुए अन्धविश्वानो, कुरीतियों और दिशाहीन उद्देश्यों में सिमटकर मानव जानि बौनी हानी जा रही है। राजनैतिक उथल-पुथल के, पश्चिम से आयातित सभ्यता का आधी से बढ़ते हुए स्याई मानवीय मूल्यों के, एव निरंतर वधमान आतंकवाद और अममाजिक तत्वों के कारण असुरक्षात्मक भावना के इस युग में आज पुन परिवर्तन लाने पर विचार करना होगा। पौराणिक धर्म के साथ-साथ अग्निपुराणोक्त शांकर दशन ही इस विश्व खलिन मानव समाज को पुन एक सूत्र में निबद्ध कर सकता है।

भारत की राष्ट्रीय एकता का वास्तविक आधार है भावनात्मक एकता और भावनात्मक एकता के लिए सांस्कृतिक एकता अनिवार्य है और इस सांस्कृतिक एकता का सर्वाधिक प्रभावी माध्यम है शांकर-दशन का व्यवहारिक पक्ष। क्योंकि व्यावहारिक शांकर-दशन की भूमि हृदय की भूमि है, मानव संवेदना की भूमि है, और मानव के उत्कृष्टतर हो जाने की भूमि है। यह तभी सम्भव है जब मनुष्य का मन पवित्र, सदा एव उत्कृष्टतर होगा। हमें 'मनम् तीर्थ' का अपना होगा। तीर्थ पवित्र स्थान होते हैं परन्तु यदि मन क्लुपित, मकीण, अनुदार होगा तो तीर्थयात्रा एव तीर्थ स्नान निष्फल होंगे। कारण, तीर्थ यात्रा एव तीर्थ स्नानादि का उद्देश्य मन का विस्तार करना या मकुचिन करना नहीं—पवित्र करना या क्लुपित नहीं। जन मन की पवित्रता को प्राप्त करना और उस परम तत्त्व में लगाना सभी धर्मों का अन्तिम लक्ष्य रहा है। धर्म और दशन भारतवर्ष में एक ही सिक्के के दो पहलू रहे हैं। शांकर-दशन भी अहिंसा, मन्य, जस्नेय, ब्रह्मचर्य जपरिग्रह इत्यादि यमा, शौच, सतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान आदि नियमों के द्वारा मनुष्य के मन में अद्वयभावना का प्रसार करता है क्योंकि यही भावना शांकर-दशन की आधार शिला है, वह सभी को स्वयं में और स्वयं में सभी को देखने का सदेश देता है।

मनुष्य अज्ञान के कारण अपने पराये का भेद करता है। क्योंकि अज्ञान की अहता-ममता दो रूपों में स्थिति है। देहाभिमानी जीव मोह-रूपी अधकार से आच्छादिन हो कुत्सित बुद्धि के कारण इस पञ्चभौतिक शरीर में यह दूढ़ भावना कर लेता है कि 'मैं यह देह हूँ'। इस शरीर से उत्पन्न मतान में 'ये मेरे हैं' ऐसी निश्चित धारणा बना नेता है।¹ मनुष्य सोचता तो यह है कि वह अपने शरीर की गलाई के लिए सारे कार्य करता है किन्तु जब पुरुष शरीर से भिन्न है तो सारा कर्म बधन का ही कारण है। आत्मा तो शांत, ज्ञानमय और निर्मल है जैसे जल तो असङ्ग है परन्तु आग पर रखी हुई बटलोई के ससर्ग से उसमें तापजनित खलखलाहट आदि के शब्द होते हैं वैसे ही आत्मा भी प्रकृति के सङ्ग में 'अहता'—'ममता' आदि दोषों को ग्रहण कर प्राकृत घमों को ग्रहण करता है।²

अहता और ममता जीवन में अनिवार्य हैं। परन्तु व्यवहारिक जीवन में यदि इस ममत्व का प्रसार मानवमान में करने का प्रयत्न किया जाये तो निश्चित रूपेण सफलता मिलेगी। मनुष्य उत्कृष्ट और उदात्त जीवन की ओर अग्रसर होगा।

आत्मैकत्व प्राप्त करना अद्वैतवेदान्त का मूल उद्देश्य है। "यह पुरुष, यह स्त्री, यह गौ, यह हाथी, यह घोडा, यह पक्षी, यह वृक्ष है कमजनित भिन्न-भिन्न शरीर में लोगों ने नाना प्रकार के नामों का आरोप कर लिया है। परन्तु ये सभी सजायें लोक कल्पित हैं।³ विभिन्न ऊँची नीची योनियों का कारण कर्म है।⁴ यदि आज मनुष्य व्यवहारिक जीवन में अपने कर्म के प्रति जागरूक हो जाये और जान ले कि उनके कर्म ही उनके मार्गी जीवन के निर्णायक हैं तो

1 "अनात्मात्मबुद्धिद्वर्गा आत्मस्वमिति या मति अविद्या सभूतिर्बोत्रमेद्विधा-स्थितम्। पञ्चभूतात्मके देहे देही मोहतम श्रित अहमेतदिनी-युच्चं बुरते कुमतिभनिम्।" अग्नि पुराण 379 15-18

2 "जलस्य नाग्नीना सङ्ग स्याली सङ्गात्तथापि हि तयात्मा प्रकृतौ सङ्गाद-हमनादिभूपित ॥ बधाय विषयासङ्ग मनो निर्विषय धिये।

वही, 37^ 20-22

3 "आत्मैकत्वविद्या प्रतिपत्तये सर्वे वेशान्ता आरम्य ते"

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य । । ।

4 "परमार्थभेदो न तमो न पशुनं च पादप । शरीराच्च विषेशच्च एव कर्म-योनेय ।" अग्नि पुराण 379 34

वर्तमान जीवन की त्रासदी और अयतोप कम हो जायेगा। मनुष्य स्वार्थ से प्रेरित होकर कर्म करता है। आज उसका स्वाथ इन्द्रियो की वासनाओं और आकांक्षाओं का पूरा करना ही गया है। इन्द्रियो का स्वामी उनका दास बन कर जीवन यापन करने लगा है। फलस्वरूप इन्द्रियो को तृप्त करने एवं आकांक्षाओं की पूर्ति करने में तेन केन प्रकारेण साधनों को जुटाता है। जैसे कम होते हैं वैसे ही कर्मफल और कर्म फल बिना भोग के समाप्त नहीं होते। कम-फल ही मसरण के हेतु हैं। इन्हीं का उपभोग करने के लिये मानव भिन्न भिन्न शरीरों को प्राप्त करता है।¹

मनुष्य यदि स्वयं का और अपने पुत्र पीत्रों को ध्यान में रखकर कार्य करता है तो वह व्यवहारिक रूपेण ठीक है। परन्तु केवल उन्हीं के लिये करे तो वह ठीक नहीं। प्राणिमात्र को दृष्टि में रखकर जो कर्म किया जाता है वह अधर्म नहीं, दुःख और सुख, अनुकूल और प्रतिकूल मानसिक स्थितियों में भी मनुष्य दूसरों को अपने समान समझकर कार्य करता हो और प्राणिसमुदाय में अर्थात् न केवल मनुष्यों में अपितु जन्म प्राणियों अर्थात् पशुओं में भी आत्मिक दृष्टि से कोई भेद नहीं है ऐमा विचारकर कर्म करना चाहिये। यह तभी सम्भव है जब मनुष्य का मन उदार और विशाल होगा, पवित्र और उदात्त होगा। इस उदात्तता का आधार अहिंसा है। अहिंसा सर्वधर्मों का मूल है। अहिंसा का व्रत मान लेने के लिए नहीं है उसका आचरण अपेक्षित है। आचार ही परम धर्म है। आचरण की पवित्रता ही अपेक्षित है। उस आचरण का अधिक वर्जन होना चाहिये जिससे दूसरों के चित्त को क्लेश पहुँचना हो। मनसा, वाचा, कर्मणा, हिंसा का निषेध किया गया है। कारण, मनुष्य का स्तर जैसे-जैसे उत्कृष्ट होता जायेगा, हिंसा-अहिंसा का बोध भी वैसे-वैसे उन्नत होना जायेगा। अतः सपूर्ण प्राणिमात्र में समदृष्टि रखना, समान रूपण सभी के सुखी होने की भावना के पीछे शाकर दर्शन की अद्वैतनिष्ठा है। व्यवहारिक शाकर दर्शन ने मानव सेवा एवं विश्ववधुत्व की भावना का प्रसार किया है।

आधुनिक अर्थप्रधान मन्कृति में मानव के सभी मूल्य अथवा समाहित हो गये हैं जिसने व्यक्ति केन्द्रित संस्कृति को जन्म दिया है। वह 'अहं' भाव के मन्कृति घेरे में सिमट गया है। इस समय यदि वह इस सर्वविनाश के मूल अहंकार रूपी सप के फलों को नवा, ध्रुवा और अहिंसा के भाव से कुचल देने का

1. "उपमागन्निश्चिन्त च सर्वत्रागमनाश्रया । सुखदुःखोपभोगी तु ती देशाद्युत्पादकी । धर्माधर्मोदभवो भोक्तुः अतुदशादिमूच्छति"

देने का प्रयत्न करे तो सकलता अवश्य मिलेगी और तब अद्वयभावना का स्वतः विस्तार होगा क्योंकि द्वैतभावना का नाश होने पर ही मानव प्राणिसमुदाय के हित में सलग्न होता है ।¹

मनुष्य की इच्छामें और वामनायें दिनो दिन वैसे ही बढ़ती हैं जैसे घृताहृति से अग्नि ज्वाला । सुख और दुख केवल इन्द्रियों से नहीं भोगे जाते अपितु मन की सहायता से भोगे जाते हैं । न केवल भौतिक सुख अपितु आध्यात्मिक सुख भी मन पर आश्रित रहते हैं । अतः मनोनिग्रह पूर्वक काम्यबुद्धि पर विजय प्राप्त कर लोकसंग्रह का प्रयत्न करना चाहिये । लोकसंग्रह की नींव स्वार्थ पर नहीं परार्थ पर रखनी होगी । है तो यह क्षुरे की धार पर चलने जैसा कठिन कार्य परन्तु एकात्मभाव को दृष्टिगत करके किया जाये तो सम्भवतः सरल होगा । पुराणोक्त कर्म एव दान यद्यपि व्यक्तिगत पाप-पुण्य से जुड़े हुए थे परन्तु प्रकारान्तर से वे मानव मात्र के हितार्थ ही थे । कुएँ खुदवाना, पेड़ लगवाना, असहायो, दीन-दुःखियों की मदद करना, बावड़ी खुदवाना, बगीचे लगवाना, धर्मशालायें बनवाना, तीर्थों में अन्न क्षेत्र लगाना इत्यादि सभी मानव के धर्म-वस्तुव्यय थे और लोक हित के लिये थे ।

अग्निपुराण में वर्णित जड भरत और सीवीर नरेश के संवाद के माध्यम से ज्ञात होता है कि तत्त्वज्ञानी भरत प्रारब्ध भोग का क्षय करने के लिये सीवीर राज नरेश की पालकी ढोने लगे । राजा ने धीमी गति देखकर उसका कारण पूछा, तब भरत ने कहा, 'राजन् ! न तो कोई भारस्वरूप है न मैं भार ढो रहा हूँ । वास्तव में तुम तथा अयं जिनने भी जीव हैं सबका भार पञ्चभूतों के द्वारा ढोया जा रहा है पञ्चभूत भी गुण के प्रवाह में पड़कर चल रहे हैं । गुण कर्मों के अधीन होते हैं । कर्म अविद्या के द्वारा संचित हैं जो सभी जीवों में वर्तमान हैं । आत्मा तो शुद्ध, अक्षर, निर्गुण और प्रकृति से परे है । संपूर्ण प्राणियाँ एक ही आत्मा हैं न तो उसकी वृद्धि होती है और न ह्रास ।'²

इसी पुराण में मानववत्त्वाणु सबधी अनेक मतों का समन्वय प्रस्तुत कर अद्वैत की स्थापना की गई है । जैसे धर्मात्मा पुण्य यज्ञ के द्वारा देवताओं को, तपस्या द्वारा विराट् के पद को, कर्मसन्त्यास द्वारा ब्रह्मपद को, वैराग्य से प्रकृति

1 छिनद्वैधा यतात्मान सर्वभूतहिते रता ।" गीता शा० भा० 5 25

2 "कर्मवश्या गुणाश्चैते सत्ताया पृथिवीपते । अविद्या सञ्चिन कर्म तच्चा-
क्षेपेण जन्तुषु । आत्मा शुद्धोऽक्षर आतो निर्गुणप्रकृते पर ।"

सत्य को और ज्ञान कैवल्य को अर्थात् मोक्ष को प्राप्त करता है ।¹ परन्तु मनुष्य का श्रेय किसमें होना है ? क्या देवताओं की उपासना करके धनमपत्ति प्राप्त करके, पुत्र और राज्य प्राप्त करके या यथादि की क्रिया द्वारा इव्य मिद्धि को प्राप्त करने । अग्निपुराण सभी का निर्पेयात्मक उत्तर देने हुए वर्णित करना है कि मानव का कल्याण ता परमाय न होना । आत्मा परमात्मा के एकत्व बोध से होना है ।²

एक ही आकाश नीले-पीले आदि नेदों में अनेक सा दिखाई देना है उसी प्रकार भ्रान्त दृष्टि वाले पुरुषों को एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न रूपों में दिखाई देता है । परन्तु जब ज्ञान द्वारा अज्ञान या मोक्ष होना है, जब मनुष्य सपूर्ण प्राणियों को अपने में अभिन्न जान लेता है तभी वह वस्तुतः जानता है ।³

एक ही आत्म तत्त्व इम जगत् म विभिन्न प्राणिवर्ण एव वर्ण समुदाय के रूप में अभिव्यक्त होता है उनके नाम और रूप भिन्न-भिन्न हैं वस्तुतः वह एक ही तत्त्व है जैसे वृक्ष में लकड़ी होती है । लकड़ी से पालकी बनती है, जिसमें लोग बैठते हैं । कोई भी चेतन पुरुष यह नहीं कहगा कि महाराज लकड़ी पर चढ़े हुए हैं । सब पालकी पर सवार बताते हैं । प्रश्न उठना है पालकी क्या है ? रचना कला के द्वारा एक विशेष आकार में परिणत हुई लकड़ियों का समूह ही तो पालकी है । लकड़ी से भिन्न पालकी का अस्तित्व नहीं है । सत्य तो लकड़ी है, पालकी विकार है ।⁴ इसी प्रकार सपूर्ण प्राणिमसुदाय में वर्णगण, जातिगण, धर्मगत भेद जोड़कल्पित हैं । यथायं एक ही आत्मा सभी में लिङ्ग जाति व धर्म वर्ण अंग वग भेद रहित है ।

1 "अग्निस्वाच । यज्ञैश्च देवानप्नानि वैश्वं तपसा पदम् । ब्रह्मण कर्म-सन्ध्यामाह्वं राध्या प्रहृतौ तपम ॥ ज्ञाना प्राप्नोति कैवल्यम् पञ्चैवा गतय स्मृता ।" अग्नि ५०

2 "देवतागघ्नं कृत्वा धनमपत्तिमिच्छति ॥ पुत्रानिच्छति राज्यं च श्रेयस्स-स्येद ऋणा । विद्वेच्छिन्तु ययण श्रेयो य परमात्मन । यज्ञं हि क्रिया न स्यात्तास्ति इच्छापपत्तिना ॥ परनायामिनोयोः परत्वात् ईतिव्यय ।"

वही, 380 42-44

3 "सर्वभूतान्यभेदेन ददुनो नदात्मनि । अवाप मुक्तिज्ञानात्मं यथा त्व मुक्ति-माप्स्यसि । पानिनीलादिभेदेन ययैव दुस्मते नभ । भ्रान्तदृष्टिभिरात्मानि तयैव स पृथक् पृथक् । मुक्तिं अवाप ज्ञाननारण । सनारज्ञानवृक्षारि-ज्ञान ब्रह्मेति चिन्त्य ।" वही, 380 61-66

4 अग्निपुराण 380 29-34

परमात्म तत्त्व आत्मा से अभिन्न है। कोई भी व्यक्ति, कोई भी समुदाय या वर्ग या जाति चाहे किसी भी धर्म, देवता की उपासना किसी भी नाम रूप और पद्धति से करे, किसी भी उपासक एवं उपासना विधि व प्रति द्वेषभाव नहीं होगा। कारण, परमतत्त्व तो एक ही है।

आधुनिक समय में जो धर्मोन्माद, संप्रदायवाद, मठवाद में परिलभित हो रहा है वह अत्यन्त निम्न पाशविक विकारों, अधकचरे तर्कों से, अज्ञान में लिपटे हुए लोगों को दिग्भ्रमित कर रहा है। शांकर दर्शन आध्यात्मिक दर्शन है। प्रत्येक मनुष्य का आध्यात्मिक उद्देश्य है अपनी ध्येष्टि आत्मा का भारत की आत्मा के साथ ऐक्यबोध। शांकर दर्शन मानवमात्र का दर्शन है। वह मानव को मानवता तक पहचानने का दर्शन है। क्योंकि शांकर दर्शन का मूल औपनिषदिक दर्शन है जिसने शनादियों से न केवल पौराणिक जनमानस की अपितु डेकार्ट, स्पिनोजा, साइनज, गोपनेहार जैसे पाश्चात्य दार्शनिकों, मेक्समुलर, पॉल डायसन, एच० सी० ह्यूम जैसे प्राच्यविद्याविशारदों दाराशिकोह, कबीर, नानक जैसे सूफी सत्ता और परमहंस, विवेकानन्द, अरविन्द जैसे आधुनिक दार्शनिकों के विचारों को प्रभावित किया है।

भारतीय धर्म की सहिष्णुता, सामाजिक लक्षक एवं समन्वयवादिता ऐसी विशेषताएँ हैं जिन्होंने सदियों से संपूर्ण मानव समुदाय को एकसूत्र में पिरोए रखा है। कारण इसने एकात्मवाद के सिद्धान्त को आत्मसात् किया है। यदि आधुनिक जीवन में भी इसे व्यवहार में लाने का प्रयत्न किया जाये तो संपूर्ण भौतिक, आणविक, तकनीकी, औद्योगिक उन्नतियों और धार्मिक मनोरंक, वर्गगत, मठगत परिवर्तनों के बावजूद भी एकता सुरक्षित बनी रह सकती है। जैसे बीज जब पोषा बनता है तब उसमें अविच्छिन्न निरन्तरता बनी रहती है। जो परिवर्तन होते हैं वे परिवर्तन प्रणीत नहीं होते। क्योंकि वहाँ एकत्व स्थापित करने वाली शक्ति रहती है जो नये को आत्मसात् करती है और नियंत्रित रखती है।

‘छादोभ्योपनिषद् में गुरु शिष्य से कहता है कि “न्यग्रोध वृक्ष का फल ले आ।” “यह ले आया” “इसे तोड़ दो।” “तोड़ दिया तात।” “इसमें क्या देखते हो”। “कुछ भी नहीं तात”। गुरु ने कहा “वत्स जिम मूडम तत्व को

1 “न्यग्रोध लभन आहरेनीद भगव इति भिन्दीति भिन्न भगव पश्यतीत्यप्य इवेमाद्याना भगव इत्यासामङ्गका भिन्दीति भिन्ना भगवत इति किमत्र पश्यतीति न किञ्चन भगव इति।” छा० उप० 6 12 1

गुरु ने कहा वरस इस बटबीज की जिस अणिमा को तू नहीं देखता है उस अणिमा (शक्ति) का ही यह इतना बड़ा बटवृक्ष खड़ा हुआ है"।¹ वृक्ष का तत्त्व उम अदृश्य परंतु सत्रिय शक्ति मे है जिसके अभाव मे वृक्ष मुरपा जायेगा और विनष्ट हो सकता है ।

आज बदलते हुए परिवेश, छिन्न-भिन्न होती सामाजिक व्यवस्थाओं मे यदि भारत की सांस्कृतिक एकता के बटवृक्ष को सुरक्षित रखना है तो व्यावहारिक स्तर पर विभिन्न धर्मों और मतों को मले ही स्वीकार कर ले परन्तु अततो गत्वा हम सभी को यह स्वीकार करना होगा को सभी का जीवन-व्यापार एक ही भाष्य-विधाता के द्वारा प्रेरित एव संचालित है । बीज की भांति अदृश्य अनादिकाल से बह रही, अद्वय चिन्तन धारा को ही पुन प्रवाहित करना होगा और यह ध्यान रखना होगा कि हिंदू, मुस्लिम, सिख, इमाई, पारसी होने से पहले हम भारतीय हैं, और उमसे भी पहले हम मनुष्य हैं जिनमे एक ही आत्मतत्त्व विद्यमान रहता है ।

1 "तां ह्येवाच य वै सोम्येनमणिमान न निभालयम एतस्य वै सोम्येपोऽणिम
एव महान्पयोऽप्रमिच्छते अद्वैत्व सोम्येति ।" छान्दोग्योप०, 2

अग्निपुराण और दण्डनीति

डा० रणजीत सिंह सेनी

पुराणसाहित्य की परम्परा से प्राप्त परिभाषा 'पुराण पञ्चलक्षणम्' तथा व्युत्पत्तिलभ्य परिभाषा 'पुरा अपि नवम' अग्निपुराण पर पूर्ण रूप से घटित होती है। इसके अतिरिक्त धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष विषयक जो उद्बोधना महर्षि व्यास ने महाभारत के विषय में की थी "यदिहास्ति तदयत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्"¹—पूर्णरूप से अग्निपुराण पर पटती है। गामायत जब 'पुराण' शब्द सुनाई देता है अथवा पुराणों पर चर्चा होनी है तो ऐसा विश्वास किया जाता है कि पुराणग्रन्थ भक्तिप्रधान हैं, प्रेम व भक्ति की सीख देते हैं, चाहे वह भक्ति शिव, विष्णु, ब्रह्मा की हो अथवा किसी अन्य देवी-देवता की हो, कहीं कोई विरोध नहीं है। अन्तर केवल इतना है कि प्रत्येक पुराण में एक ही देवता प्रमुख हैं, अन्य देवता गौण रूप से अपनी सत्ता बनाकर प्रमुख देवता की भक्ति को पुष्ट करते हैं। अग्निपुराण को जब इस कसौटी पर परखा जाय तो वह इस परिभाषा से भी ऊपर उठ जाता है परन्तु इसे अनिव्याप्ति या अव्याप्ति दोष नहीं कहा जायगा क्योंकि अपने विषयों की विविधता व विस्तीर्णता के कारण यदि इसे भारतीय विद्या का ज्ञान-कोष कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

पुराणों के मूल रचयिता सत्यवतीसुत स्वयं भगवान् व्यास हैं परन्तु पुराण साहित्य का प्रादुर्भाव स्कन्दपुराण के अनुसार सृष्टि के आरम्भ में ब्रह्मा जी के मुख से वेदों की रचना से भी पहले हुआ था।² अतः अग्निपुराण में जो कुछ कहा गया है उस क्या न भली प्रकार समझा, परखा व निरखा जाय। अग्निपुराण की विषय सामग्री 382 अध्यायों में बँटी हुई है। सामग्री की विविधता चौका दन वाली है। बुद्ध सहित विष्णु के 24 अवतारों की कथा, चन्द्रवश,

1 धर्म अर्थ च कामे च माक्षे च भरतर्षभ ।

यदिहास्ति तदयत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित् ॥

महाभारत

2 पुराण सर्वशास्त्राणां प्रथमं ब्रह्मणा स्मृतम् ।

अनन्तर च वक्त्रेभ्यो वेदास्तस्य विनि मृता ॥ स्कन्द० रेवा० खण्ड 1/23 †

बुधवश व सूर्यवश नष्टित अनेक ऋषिवंशों का वर्णन मृष्टि की उत्पत्ति, देवा-लय निर्माण देवता प्रतिमा की स्थापना, आराधना तथा पूजन, देवालये का जीर्णोद्धार प्रामादो, गृहो तथा नगरादि की रचना का विधान व विधिमा, गया, नमदा प्रयाग तथा वाराणसी सहित सम्पूर्ण भारत का वर्णन भारत के अति-रिक्त अन्यान्व द्वीपों का वर्णन—यह सभी कुछ अग्निपुराण में उपलब्ध है। कालगणना, नाना प्रकार के अन्विचार, होम, मन्त्रीपधि प्रयोग, द्वात्रिंशमधर्म-लक्षण, प्रायश्चित्त व्रत व दानादि सभी की विपुल सामग्री हमें अग्निपुराण में उपलब्ध होती है।¹ आश्चर्यजनक व चौंका देनेवाली ऐसी सामग्री भी उपलब्ध होती है जिसकी हम एक भक्तिप्रधान पुराण जैसे ग्रंथ में होने की कल्पना भी नहीं कर सकते। जैसे छन्दमार,² शिक्षा निरूपण,³ काव्यादिलक्षण,⁴ नाटकादि-निरूपण⁵ शृंगारादिरसविवेचन,⁶ नृत्यादिरङ्गनिरूपण⁷, अभिनयादिनिरूपण,⁸ शब्दालङ्कारों के भेद,⁹ काव्य के गुण व दोषों की विवेचना,¹⁰ व्याकरण के

1 विष्णु कालाग्निहोत्राऽह विद्यासार ददामि ते ।

विग्रामार पुराण यत् सर्वं सर्वस्य कारणम् ॥ अग्नि पू० 1/14 ।

सर्गस्य प्रथिमस्य वशमन्तरस्य च ।

वशानुचरिण्डेश्च मन्थकूमरूपधृक् ॥ वही 14 ॥

द्वे विद्ये भगवान् विष्णु परा चैवापरा च ह ।

ऋषयश्च सामादवर्त्या वेदाङ्गानि च षड द्विज ॥ वही 15 ॥

शिक्षा कल्पो व्याकरण निरुक्तन ज्योतिषा गति ।

छन्दोऽभिधान मोमासा धर्मशास्त्र पुराणकम् ॥ वही 16 ॥

न्यायचैद्यक्या धर्म धनुर्वेदीश्र्यशास्त्रकम् ।

अपरेय परा विद्या यदा ब्रह्माभिगम्यते ॥ वही 17 ॥

2 वही, अध्याय 328-335 ।

3 वही, 336 ।

4 वही 337 ।

5 वही, 338 ।

6 वही, 337 ।

7 वही, 341 ।

8 वही, 342 ।

9 वही, 344, 345 ।

10 वही, 346, 347 ।

विभिन्न अङ्गों के सिद्ध स्वरूप जैसे—सन्धिभिद्धान्तस्वरूप, सुद्विभक्ति, स्त्री-लिङ्ग, पुलिङ्ग व नपुंसकलिङ्ग, शब्दों के सिद्धरूप, कारक, समास, तद्धित, कृदन्त तद्धित रूप,¹ कोषों के अन्तर्गत आने वाले विशिष्ट वर्गों का समावेश जैसे—स्वर्गपातालादिवर्ग, अव्ययवर्ग, नानार्थवर्ग, शरीर के अवयव,² यम-नियम, आसन, प्राणायाम, ध्यान, धारणा व समाधि सहित सम्पूर्ण योगशास्त्र का वर्णन,³ ब्रह्मज्ञान, अद्वैतब्रह्मविज्ञान व गीतासार यमगीता सहित—यह सभी कुछ अग्निपुराण में उपलब्ध है। इसके अतिरिक्त यदि यह कहा जाय कि अग्निपुराण में इन उपरोक्त सभी विषयों के अतिरिक्त राज्य धर्म के अन्तर्गत विभिन्न विषयों की सामग्री भी प्रचुरता से प्राप्त होती है। अग्निपुराण के अध्यायों 223-228 तक, 234 से 236 तक, 239, 242 तथा 253-258 तक अनुमानत 16 अध्यायों में राजधर्म के अन्तर्गत दण्डनीति विषयक तत्त्वों तथा दण्डनीति के स्वरूप का विवेचन किया है। अग्निपुराणोक्त दण्डनीति विषयक सभी सिद्धांत मूलतः महाभारत में प्राप्त नीति सिद्धांतों पर आधारित प्रतीत होते हैं। प्रस्तुत निबन्ध भी उसी सामग्री पर आधारित है जो कि अग्निपुराण में उपलब्ध होती है।

दण्डनीति राज्य के सप्ताङ्गों में से एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण अङ्ग है।⁴ अतएव सर्वप्रथम दण्ड की क्या आवश्यकता है इस विषय में कहा गया कि राजा को सुदण्डवान् होना चाहिए जिसमें कि वह भली-भाँति प्रजा का पालन कर सके। बाह्य तथा आंतरिक शत्रुओं से रक्षा कर सके, राज्य में सभी राजकार्य सुचारु रूप से चल सके।⁵ अग्निपुराण के अनुसार बाह्य शत्रुओं के अतिरिक्त अनेक ऐसे आन्तरिक शत्रु भी होते हैं जिनसे राजा को सावधान रहना चाहिए और प्रजा के व्यापक हित में उन्हें दण्डित करना चाहिए।⁶ अनेक स्थलों पर प्रयुक्त दण्डविधि तथा दण्डप्रणयन जैसे शब्दों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि दण्ड शब्द का प्रयोग व्यापक अर्थ में हुआ है। वही यह राजशक्ति का

1 अग्निपुराण, 349-359।

2 वही, 360-69।

3 वही, 372-376।

4 वही, 377-380।

5 वही, 381-382।

6 स्वाम्यमात्य तथा दुर्ग कोषो दण्डस्तथैव च।

मित्रञ्जनपदपञ्चैव राज्य सप्ताङ्गमुच्यते ॥ वही० 232/12।

द्योतक है, कही सर्वोच्चसत्ता¹ का तथा कहीं सामान्य दण्डव्यवस्था का,² जो कि न्यायप्रणाली के अन्तर्गत बहुलता से प्रयोग होता है। इन सभी सिद्धांतों का आधार जैसे कि ऊपर कहा जा चुका है महाभारत है। महाभारत में ऐसे अनेक स्थान हैं जो दण्डनीति के नियमों का विधान करते हैं जैसे कि सभापति के नारदीय राजघम, कणिक की कूटनीति, आश्रमवासिक पर्व की घृतराष्ट्र जिज्ञासा, उद्योग पर्व की विदुरनीति, शान्तिपर्व का राजघम तथा अनुशासन पर्व आदि स्थल हैं। महर्षि व्यास ने इन उल्लेखित प्रसङ्गों में स्थान-स्थान पर अपने मतव्य को पुष्ट करने के लिए मनु के वचनों का भी उद्धृत किया है। व्यास के अनुसार दण्डनीति विषयक विचारों के मुख्य प्रवर्तक बृहस्पति, विशालाक्ष, काव्य, (उशना), महेंद्र भरद्वाज तथा गौरशिरा थे।

अग्निपुराण के अध्याय 226 व 227 में दण्ड विधान के प्रसङ्ग में कहा गया है कि राज्य के उपक्रमों को सिद्ध करने के चार ही उपाय हैं³ साम, दाम, दण्ड तथा भेद। राजा का चाहिये वह पहले साम, दाम तथा भेद का ही सहारा ले जब ये तीनों उपाय सफल न हों तभी राजा को दण्डनीति का सहारा लेना चाहिए। यही 'दण्ड' शब्द से तात्पर्य 'राजभय' से है। क्योंकि दण्डनीति के सुचारु रूप में स्थित होने पर ही राज्यव्यवस्था व्यवस्थित रहती है। जब यह कहा जाय कि 'दण्ड सुप्नेषु जागति'—यहां दण्ड शब्द से तात्पर्य राज्य की सर्वोच्चसत्ता से है कि राजा कभी नहीं सोता और उसी राज्यसत्ता के दण्ड के भय में सभी लोग अपना-अपना कार्य श्वय ही सुचारु रूप में करते हैं। दूसरे शब्दों में आश्रम व्यवस्था व व्रणव्यवस्था की स्थापना राज्य में इसी राज-दण्ड के भय से होती है। राजदण्ड के भय के अभाव में ही राज्य में मात्स्य-न्याय फैल जाता है जिससे राजा के साथ-साथ राज्य भी नष्ट हो जाता है।⁴

- 1 राजा भवत शत्रुहृता प्रजापाल मुदण्डदान् । अग्नि 218/2 ।
- 2 घर्मांगमा रक्षणाच्च पापमवाप्नोत्यरक्षणात् । वही 323/11 ।
मक्ष्यमाणा प्रजारक्ष्या कादस्यैश्च विशेषत । वही 323/12 ।
अरक्षिता सा भवति तषामेवेह भोजनम् । वही 323/12 ।
दुष्टमम्मर्दनं दृष्यान् शास्त्रोन्न करमाददत् । वही 320/13 ।
त्रिशक्तिदेशकालज्ञो दण्डेनास्त नयेदरीन् । वही 224/60 ।
- 3 अ यासाध्य साधयेत् त दण्डेन च कृतन च वही 226/14
देवदैतोरगनरा सिद्धात्तभूना पतत्रिण ।
उत्क्रमयु स्वमर्यादा यदि दण्डान न पालयेत् ॥ वही 226/15 ।
- 4 दण्डप्रणयन बक्ष्ये येन राज परागति । वही 227/1 ।

दण्डशक्ति का दुरुपयोग भी राजा को नष्ट कर देना है। यहाँ दण्ड शब्द का आशय बल प्रयोग से है। प्रजा के किसी वर्ग के विरुद्ध जब अनुचित बल प्रयोग किया जाय तभी ऐसी स्थिति उत्पन्न होगी जैसे आजकल के सदर्भ में जहाँ केवल अध्रुर्गम या हल्के लाठी चार्ज से काम चल सकता है वहाँ अग्घाधुघ गोली वर्षा करना जिसमें कि अनेक निरपराध व निर्गृह प्रजाजन मारे जायें। ऐसी घटनाओं में उत्पन्न आक्रोश का विस्फोट प्रायः देखा ही जाता है जिसका परिणाम प्रायः सत्ता परिवर्तन भी हो जाता है। अपनी मत्ता को, या वहाँ कुर्सी को सुरक्षित रखने के लिये जब अग्घाधुघ बल प्रयोग किया जाय तभी ऐसी स्थिति उत्पन्न होती है। किसी कवि ने ठीक ही कहा है—“अन्यायी की तलवार उसे ही खा जाती है।” अग्निपुराण के अध्याय 226 में इसी सन्दर्भ में कहा गया है कि दण्डविधि के उचित प्रयोग में राजा राज्य के बड़े से बड़े शक्ति-सम्पन्न शत्रु को भी समाप्त कर देता है।¹

अध्याय 227 में दण्डप्रणयन के अन्तर्गत दण्ड के मही प्रयोग की विधि दर्शाई गई है जिससे कि राजा को यश भी प्राप्त होना है। यहाँ दण्डप्रणयन से तात्पर्य न्यायप्रणाली के अन्तर्गत वे सभी शारीरिक व आर्थिक दण्ड आते हैं जो राज्य अथवा प्रजाजनो के विरुद्ध अपराध करने पर दिए जाते हैं।² जहाँ तक शारीरिक अपराधो का सम्बन्ध है, उनके लिये विहित दण्डविधान अधिक विस्तृत नहीं है। कारागार की व्यवस्था केवल एक माम तक की है। प्रजाजन के शरीर के जिस भी किसी अङ्ग को जितनी भी हानि पहुँचाई जाय, उसी अङ्ग के काटने का विधान अग्निपुराण में किया गया है। आजकल के शब्दों में ‘खून के बदले में खून’ इसी दण्डनीति का परिचायक है जिसका कठोरता से पालन प्रायः मुस्लिम देशों में किया जाता है। प्राणदण्ड का विधान अग्निपुराण में हत्या के दण्ड के अतिरिक्त अनेक ऐसे अपराधो के लिए भी विहित है जैसे कि विद्रोह तथा प्रजा के जनहित के विरुद्ध किये गये कार्य। इनका मक्षिप्त विवरण इस प्रकार है —

- (1) यदि कोई व्यक्ति कुएँ की जगत् में पानी खोजने वाली रस्सी चारी करता है अथवा पानी पीने के लिए बनी हुई प्रया आदि को तोड़ना है तो उसे। मास का कारागार का दण्ड मिलेगा। दण्डप्रणयनविधि

1 सामादिभिरुपर्यस्तु सर्वे सिध्यन्त्युपक्रमे अग्नि पृ० । 215/5 ।

2 यस्माददान्तान् दमयतः दण्डयाम दण्डयत्यपि ।

दमनाद दण्डनाच्चैव तस्माद दण्ड विद्वुंघा वही ॥ 227/16 ।

3 दण्डे सर्वे स्थित दण्डो नागयेत् दुष्प्रणीकृत वही । 227/14 ।

के अन्तर्गत अग्निपुराण में केवल मात्र यही एक अपराध है जहाँ कारागार में डालने का विधान है ।¹

- (2) यदि शूद्र अपशब्दादि बोलकर क्षत्रिय का अपमान करे, या किसी अयवर्ग के व्यक्ति पर धुके तो वह जिह्वाछेदन के दण्ड का भागी होता है ।²
- (3) जो व्यक्ति किसी अय व्यक्ति के अङ्ग को चाट पट्टाएँ उसके भी उसी अङ्ग का कर्त्तन किया जाय ऐसा विधान है ।³
- (4) गाय हाथी, घोड़े या ऊट की हत्या करने पर हन्पारे की एक टांग काटने का विधान है ।⁴
- (5) यदि कोई स्त्री अपने पति को छोड़कर किसी अन्य व्यक्ति के साथ रहे तो उस पर कुत्ते छोड़े जाय तथा उसका सब धन हरण करके उसके पास इतनी ही सम्पत्ति छोड़ी जाय कि वह केवल अपनी उदरपूर्ति ही कर सके । यदि कोई अधिक आयु की स्त्री ऐसा कर्म करे तो केवल उसका सिर मुड़वाकर छोड़ दिया जाय ।⁵
- (6) यदि किसी व्यक्ति की पत्नी, पुत्र, दास, शिष्य अपना महोदर धाता के प्रति कोई अपराध करे (मार-पिटाई इत्यादि) तो उसकी हठरो अथवा बेटो से पिटाई की जाय ।⁶
- (7) सरकारी कर्मचारियों के कार्य में बाधा डालने पर अथवा जो राज-कर्मचारी प्रजा के लिए उत्तरदायी हैं, अपने कार्य को ईमानदारी से नहीं करते (रिश्वत आदि खाते हैं), राजा जैसे सभी व्यक्तिओ का सर्वस्व हरण कर लेवे ऐसा विधान है ।⁷

1 दण्डप्रणयन वदय येन राज परागनि अभि पु० । 227/1 ।

2 यस्तु रज्जु घट कूपादुरेच्छिन्त्याच्च ता प्रथम ।

स दण्ड प्राप्नुयात् माम दण्डय' वही । 227/36-35 ।

3 वही, 227/34-35 ।

4 वही, 227/25 ।

5 वही, 227-301 ।

6. वही, 227/32 ।

7 भर्तार लङ्घयेद् या ता श्वभि सघानयेन म्त्रियम् ।

सवणदूषिता कुर्यात् पिण्डमाशोपजीविनीम् ॥

न्यायमा दूषिता नारी मुण्डन समवाप्नुयात् । वही 220/42-43 ।

- (8) पञ्चमहापाणको के करने वाले व्यक्तिओं को राजा मृत्यु दण्ड देवे । यदि वे ब्राह्मण हों तो केवल देश से निकाल देवे ।¹
- (9) गावों में जो चोरी करते हैं वे अर्थ दण्ड के भागी नहीं हैं ही परन्तु जो उन चारों को आश्रय देते हैं अथवा उनकी सहायता करते हैं, वे सब मृत्यु दण्ड के अधिकारी हैं ।²
- (10) राज कर्मचारियों का अग्रहरण करने वाले, जधवा तस्कर जो रात्रि में चोरी करते हैं, राजा को चाहिए उनका सर्वस्व हरण करके, उन्हें तेज शूली पर चढ़ा देवे ।³
- (11) जो व्यक्ति तालाब व मन्दिर आदि को नष्ट करत पाए जाए राजा उन्हें पकड़कर ऐम बीहड़ राजमार्गों पर छोड़ देवे जहाँ वे भूख-प्यास से तड़प कर ही मर जाय ।⁴
- (12) जो स्त्री अपने पति, गुरु, विप्र अथवा अपनी सन्तान को विय देकर अथवा अग्नि में जलावे, तो राजा को चाहिए कि उसके नाक, कान व ओष्ठ्यादि काटकर कुरूप करके अपने राज्य से दूर वन कान्तार में छोड़ देवे ।⁵
- (13) जो व्यक्ति राज पत्नी के साथ दुराचार कर वह गरम कटाह की अग्नि में जलाया जाय ।⁶

इन उपरोक्त शारीरिक दण्डों के अतिरिक्त ऐसे अनेक अपराधों का परिगणन भी अग्निपुराण में उल्लेख है जिनके लिये केवल अथ दण्ड का ही विधान है । कहीं-कहीं अपराध की गुरुता होने पर सर्वस्व हरण करके देश निकाला देने का भी विधान मिलता है जैसे कि यहाँ दर्शाया गया है । 250 पणों का दण्ड प्रथम साहस कहलाना है, 500 पणों का दण्ड मध्यम साहस तथा 1000 पणों का दण्ड उत्तम साहस माना गया है ।⁷ संक्षेप में ही इन दण्ड विधानों का यहाँ परिगणन किया जा रहा है —

- 1 भार्यापुत्रस्वदासाश्च शिष्यो धाना सहोदर
- 2 कृतापराधास्नाह्यास्यु रज्ज्वा वेणुदलेन च । अग्नि० 227/44 ।
- 3 ग्हास्वधिवृत्तस्तु प्रजात्ययं विवृष्ये ।
तेषा सर्वस्वमादाय राजा कुर्यात्प्रवासनम् ॥ अग्निपु० 227/46 ।
- 4 वही, 227/51 ।
- 5 वही, 227/52 ।
- 6 वही, 227/53 ।
- 7 वही 227/55 ।

- (1) चोरी की झूठी शिकायत लिखवाने पर वस्तु के मूल्य का दुगुना दण्ड दिया जाय । यदि कोई ऐसी झूठा नाली भी देवे तो वह भी उसी दण्ड का भागी होगा ।¹
- (2) दूसरे व्यक्ति की वस्तु को जान व अनजाने में बेचने पर वस्तु के मूल्य के बराबर दण्ड होवे व वस्तु सपनस्य करावे ।²
- (3) यदि कोई व्यक्ति धरोहर को न लौटावे अथवा बिना धरोहर रखे ही किसी से अपनी धरोहर सौटान का झूठा आग्रह कर दोनो ही वस्तु के मूल्य के दुगुने के बराबर दण्ड का भागी होंगे ।³
- (4) यदि कोई किसी वस्तु का मूल्य लेकर भी वस्तु न सोप अथवा वादा करके वस्तु न बेचे अथवा कोई कार्य न करे दोनो ही प्रथम साहस दण्ड के भागी हों ।⁴
- (5) सेवक का बेतन न देने पर अथवा अकाल में सेवक को सेवा में निकाल देने पर भी स्वामी 8 कृष्णल व दण्ड का भागी होगा । कृष्णल उम समय एक मुद्रा का नाम था जो 90 पणो के बराबर होती थी नौकर का नौकरी में निकालने के लिए 10 दिन का नोटिस देना जरूरी होता था । ऐसा न करने पर या जो 10 दिन का बेतन देना पड़या था अथवा 106 पणो का दण्ड देना पड़ता था ।⁵
- (6) वर के दोषो को छिनाकर विवाह करके कन्या पक्ष का घावा देने पर 200 पणो के दण्ड का भागी होता था ।⁶
- (7) पहले ही विवाहित अपनी पुत्रों का अन्य किसी व्यक्ति से पुन विवाह करने पर 200 कार्षापण का दण्ड दिया जाता था ।⁷

1 अग्निपुराण, 227/62 ।

2 वही, 227/63 ।

3 पणाना द्वे श्वे मार्धे प्रथम साहस स्मृत ।

मध्यम पञ्चविंशेय महत्त्वमपि चात्तम ॥ वही 227/4 ।

4 वही, 227/5, 7 ।

5 वही, 227/10 ।

6 वही 227/8 ।

7 वही, 227/12 ।

- (8) जो व्यक्ति अपनी स्त्री को बेचे वह 600 कार्पाण के दण्ड का भागी होता है या 1² अपनी स्त्री को जुए में दाव पर लगाने वाला किस दण्ड का भागी होता था, ऐसा प्रसङ्ग यहाँ उपलब्ध नहीं होता ।
- (9) यदि क्षत्रिय ब्राह्मण को रूट करे तो 250 पणों के दण्ड का भागी होता था ।³
- (10) यदि कोई कपटी शूद्र ब्राह्मण को उपदेश देवे तो दूगुने साहस, पाप-कर्म में सिद्ध करवावे तो उत्तम साहस दण्ड का भागी होवे ।⁴

इसी प्रकार अन्याय छोटे बड़े अपराधों के करने पर आर्थिक दण्डविधानों को दृष्टि में रखते हुए निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं ।

- (1) अग्निपुराण में वर्णित दण्डविधान अत्यन्त सक्षिप्त है ।
- (2) समाज में अपराध कम होते थे इसी कारण लम्बे-चौड़े दण्डविधान की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई । यह तो नहीं माना जा सकता कि अपराध बिल्कुल नहीं होते थे ।⁵
- (3) केवल कुछ एक अपराधों में ही मृत्यु दण्ड या शारीरिक दण्ड का विधान था । अधिकतर आर्थिक दण्डों का ही विधान था । जिसका उद्देश्य हानि उठाने वाले की क्षतिपूर्ति करना तथा राजकोश को कुछ सीमा तक समृद्ध करना था ।⁶
- (4) दण्डविधान केवल कुछ लचीला या नरम था जिसमें मूल कारण सम्भवतः ब्राह्मणों के प्रति समाज में व्याप्त आदरभाव था । शिक्षा आदि में निरत रहने के कारण ही ब्राह्मण इस छूट के भागी रहे होंगे ।⁶
- (5) कठोरदण्डों का विधान जैसे कुत्तों से फड़वाना या अग्निक्टाह से जलवाना—इसका मूल उद्देश्य जनता में भय की भावना जगाकर प्रजा को अपराध करने से रोकना था, तबसे कि जहाँ तक हो सके कोई अपराधकर्म में प्रवृत्त न होवे ।
- (6) न्याय व प्रशासन दोनों विभागों का मुखिया राजा ही होता था कोई अलग में न्यायपालिका इत्यादि की व्यवस्था नहीं थी । राजा ही स्वयं न्याय करता था ।

1 अग्निपुराण, 227/13 ।

2 वही, 227/14 ।

3 वही, 227/15 ।

4 वही, 227/11 ।

5 वही, 227/24 ।

6 वही, 22/25 ।

पुराणों की रचना-पद्धति

—प० चन्द्रकान्त वाली शास्त्री

अब 'भारतीय इतिहास' नब्बे अर्थों में उत्तरोत्तर शोभन, अधिकाधिक व्याप्त और अतिशय आकर्षक बनता जा रहा है। कोविद-समाज ने उसकी समृद्ध महनीयता को ममक लिया है, मनीषी वगैरे अधिक-से-अधिक शक्ति और साधन जुटाकर उसके अनुसंधान में तत्पर हो गया है, परम्परावादी पंडितगण भी अपना पोथा ममाल कर उठ खड़ा हुआ है। ये भारतीय इतिहास के शुभ लक्षण हैं। इतिहास के अधुनातन, हृदयग्राही एवं सटीक विकास के लिए यह सब जरूरी था—जो कुछ हा रहा है। ऐतिहासिक विकास के संवेदन बहुत इस मोड़ पर सावधानी की बेहद जरूरत है। कारण, हमारे अभावधान रहने से कनिष्ठ गलत लोग 'इतिहास' को गलत दिशा की ओर ले जा सकते हैं। प्रत्युत यह कहना असम्भव न होगा कि—गलत लोग एक मोड़ पर 'भारतीय इतिहास' को मनमर्ची की दिशा में ले जा रहे हैं। हम देख रहे हैं—भारतीय इतिहास को दूषित करने में सलग्न लोगों में पाश्चात्य विद्वान् भी हैं, भारतीय विद्वान् भी। इतिहास को प्रामाणिक रूपरेखा अथवा दम्नावेष्टी सुरत की रक्षा के लिए भगीरथ-प्रयत्ना की आवश्यकता है, यह बात कह बिना भी हम सबके लिए स्वयं समझने की है। इस मोड़ की चूक भयावह स्थिति पैदा कर सकती है।

पहले भारतीय इतिहास की पहचान कर लें। भारतीय इतिहास के दो प्र-विभाग हैं। एक विभाग का नाम है—'आर्य इतिहास' अर्थात् ऋषि-वर्ग द्वारा प्रामाणिक स्तर पर लिखित इतिहास, जिसे 'पुराण शास्त्र' कहते हैं। यह सबविदित है कि पुराण अठारह हैं। इतिहास के दूसरे विभाग का नाम है—'लौकिक इतिहास' अर्थात् बड़े इतिहास जो साहित्य, शिलाशिल, अभिलेख, वास्तुकला और लोकमानसि में सुरक्षित हैं¹। लौकिक इतिहास को दूसरे

1 दृष्टंश्च पूर्वं-भूमवृ-प्रति-ठावस्तु शान्तं ।

आयाम देने से पहले आपं इतिहास की पहचान करना इसलिए जरूरी है कि उक्त लौकिक इतिहास की जड़ें भी उसी आपं भाग में रमी हुई हैं, जो लौकिक इतिहास के साथ कड़ी-से-कड़ी मिलाकर दूर तक जा पहुँचा है। यह बात पक्के तौर पर पढ़ने बाध लीजिए कि आपं और लौकिक इतिहास परस्पर दृढ़ संपृक्त अतएव परस्पराश्रित है। हम इतिहास के सनातन भाग को जितना अधिक से-अधिक हृदयगम करेंगे, परिणामस्वरूप उसके अद्युनातन भाग को भव्य रूपरेखा अथवा सही दिशा-निर्देश देने में सक्षम होंगे। आपं और लौकिक इतिहास को एग-साथ गति देने का उपक्रम दोनों के ठीक-ठीक समन्वय से ही सम्भव है।

वर्तमान पुराणों की रचना-पद्धति

पुराणों का 'आपं इतिहास' नाम देने का हमारा खास उद्देश्य है। 'पुराण-शास्त्र' एक पूर्व निर्धारित विधि-विधान के अनुसार ही लिखे गए हैं। यह विधि विधान आज प्र-कल्पित नहीं किया गया, प्रत्युत् प्राड-म-व-तर अथवा प्राक्कल्प समय में भी यही विधि-विधान काम में लाया गया होगा—ऐसा अनुमान है। उक्त विधि-विधान इस प्रकार है

1 निश्चित समय—

आपं इतिहास रोज़ बरोज़ नहीं लिखे जाते थे। उनके लिखने का समय पूर्व निर्धारित था। यथा—

“स हरिव्यासरूपेण जायते च महायुगे ।

चतुर्लक्षप्रमाणेन द्वापरे द्वापरे सदा ॥” —बृहन्नारदीयपुराण

'सदा' से तात्पर्य उसकी चिरन्तनकालीनता से है। 'महायुगे' का प्रयोजन भी यही है कि प्रत्येक महायुग [चतुर्युगपरिमाण] के 'द्वापरनामा' कालखण्ड में आपं इतिहास लिखने का आयाजन होता रहा है। वर्तमान पुराण भी द्वापर में बने।

2 आप्त लेखक—

आपं इतिहास लिखना प्रत्येक मुनि या ऋषि के कार्यक्षेत्र में नहीं आता। जैसे मंत्र द्रष्टा का 'ऋषि' कहा जाता है, तथैव आपं इतिहास-लेखक को 'व्यास' नाम दिया गया है। व्यास को हरिरूप [अवतार] मानने का उद्देश्य भी यही है कि आपं इतिहास की आप्तता विद्युत् रश्मि और उसकी अहता चिरदासिक् बनी रहें।

3 परिमाण—

सभी पुराण शास्त्रों का 'परिमाण' पूर्वनिर्धारित है, चार लाख श्लोक। प्रादुम्बतर काल में जब पुराण लिखे गए, तब भी श्लोक संख्या चार लाख थी, अथवा प्राग-अष्टाविंशति 'महायुग' के प्रत्येक द्वापर-खण्ड में संकलित पुराणों की श्लोक-संख्या भी चार लाख थी। चार लाख श्लोकों के मर्यादीकरण का प्रयोजन अनल्प प्रक्षेपो जयवा अनन्त प्रकल्पनाओं से पुराण-शास्त्रों की रक्षा करना रहा है। आज भी वर्तमान 18 पुराणों की श्लोक संख्या की परीक्षा की जा सकती है, या परीक्षा की जानी चाहिए।

यहाँ प्रश्न होना स्वाभाविक है कि जब चार लाख श्लोकों का सीमा-करण है, तब पुराण-शास्त्रों का द्वार-वार संस्कार क्यों किया गया? प्रश्न असाधारण है, जबकि उसका समाधान विलकुल सामान्य है। जब मत्स्यइसर्वे महायुग के द्वापर खण्ड में [43,23,217 ईसवी पूर्व में] पुराणसाहित्य का संस्कार हो रहा था, तब कुछ प्राक्कन अश छोड़ दिया गया, और नूतन अश समाविष्ट किया गया—परंतु श्लोक संख्या चार लाख ही रही। तथैव अठाइसवें महायुग के द्वापर खण्ड में 3,217 ईसवी पूर्व में, जब कृष्ण द्वैपायन ने पुराणों का नया संस्करण प्रस्तुत किया, तब भी बहुत-कुछ छोड़ते हुए तथा नूतनाश जोड़ते हुए श्लोक संख्या चार लाख ही रहने दी। इस मर्यादा का कितना पालन हुआ है? और कितना उल्लंघन हुआ है? इसका अनुसंधान होना चाहिए, अर्जित/वर्जित इतिहासाश की परीक्षा अपरिहाय हाती है।

4 समयावधि—

पुराणशास्त्रों में प्रतिपादित 'व्यास इतिहास' केवल 'वृत्त-नेता द्वापर' युगों के समूहीवृत्त काल का, अर्थात् 38,88,000 सौर वर्षों का होता है, इसमें कलियुग का इतिहास [4,32,000 सौर वर्ष] वर्जित रहता है।

यह है पुराण-वेग्न की शैली, जिसका समय निर्धारित है—द्वापरयुग, लेखक निर्वाचित है—व्यास जिसके अनुसार पुराण-परिमाण सीमित है—चार लाख श्लोक, और समयावधि सभावित है—तीन युग = महायुग¹ के नौ चरण।

1 महायुगसदृशाणि ऋषयस्तपसि स्थिता । —वायुपुराण 11/2 श्लोक

परिवर्त/पर्याय

संक्षेप में भारतीय कालगणना का विस्तार और परिचय इस प्रकार है

1 कल्प 14 मन्वन्तरो का एकीकृत काल का नाम 'कल्प' है। कल्प 'तीस' (मतान्तर में 32) होते हैं। प्रवर्तमान कल्प का नाम 'श्रीश्वेतवाराह' है।

2 मन्वन्तर 71 महायुगों के समाहित काल का नाम 'मनु' या 'मन्वन्तर' है। अद्यतन 7वाँ मन्वन्तर 'वैवस्वत' नाम का है। एक मन्वन्तर में सौर वर्ष 30,67,20,000 होते हैं।

3 महायुग कृत + त्रेता + द्वापर + कलि = महायुग। एक महायुग में सौर वर्ष 43,20,000 होते हैं। महायुग के $\frac{1}{10}$ [$+\frac{1}{10}$ छोड़कर] अर्ध ही ग्राह्य होते हैं।

प्रकोष्ठीकरण के अनुसार श्रीश्वेतवाराह कल्प > वैवस्वतमन्वन्तर > 28 वाँ महायुग > कलियुग प्रवर्तमान है। आज कलिसंवत् का 5090 गत संवत्सर है। [नियमानुसार 'गतवर्ष' लिखना ही वैज्ञानिक है]

प्रत्येक महायुग के ग्राह्य इतिहासांश का नाम परिवर्तन युग' अथवा 'पर्याय-युग' नाम दिया गया है।

“कृतत्रेतादि सयुक्त चतुर्गुणमिति स्मृतम्।

तच्चैक सप्तदशगुण परिदत्त तु साधिकम्।

—ब्रह्माण्ड पु० 1/2/35/172

अपि च—

“सम्पद्यते कृत तेषु कलिशिष्टेषु च तदा।

यथा कृतस्य सप्तान कलिपूर्वं स्मृतं युधं ॥”

—बही 1/2/35/182

अर्थात् चतुर्गुण = महायुगम्। एक मन्वन्तिगुणम् = 71 महायुग = 1 मन्वन्तर। इस गणना में 'परिवृत्त' नी 71 बार आया। आज चलकर पुराणकार ने नितरा निर्भ्रान्त लिखा है कृतस्य सप्तान = कृतयुगस्य विस्तार, स विस्तार कलिपूर्व = द्वापरान्त स्मृत। ब्रह्माण्डपुराण के साक्ष्य से मालूम पड़ता है 'परिवृत्त' की अवधारणा पूर्व निश्चिन्त थी और है। इससे सभाष्य मिथ्या व्याख्याओं पर रोक लग गई है। अतः पुराण शास्त्रों की रचना-पद्धति और उनकी प्रयोगशक्ति की पहचान नितान्त आवश्यक है।

वेदों का आविर्भावकाल तथा पुराणों का आविर्भावकाल साथ-साथ या—यह पहले लिख आए है। केवल आविर्भावकाल ही क्यों? वेदों और पुराणों का सस्कारकाल भी साथ साथ [सम्भवन एक दो क्षणको में] सम्भन्ना चाहिए। यदि पुराणों के अन्त माक्ष्य आप्त हैं, [उन्हे अन्याप्त मानने का कोई कारण नहीं है] तो पुराणशास्त्र वेदों में अपेक्षाकृत वयस्क सिद्ध होते हैं। चूकि निरन्तर उत्तरोत्तर वृहणशील एवं गतिशील होने से पुराणशास्त्रों का कलेवर 'आयत', 'अनियंत्रित' एवं 'असह्य' हो जाता है, अतः उनका निश्चित—नियमाधीन सक्षिप्तीकरण अनिवार्य हो जाता है, नूतन और निकटतम तथ्यों और नामावलियों को अर्जित किया जाता है तथा चिरन्तन और दूरस्थ तथ्यों और नामावलियों को वञ्चित ठहराया जाता है, इससे पुराणशास्त्रों की सारवत्ता सुरक्षित रहती है और उनकी उपयोगिता अनाहत रहती है। पुराणशास्त्रों का यह अर्जन/वर्जन रूप का काया-कला नियमानुसार प्रत्येक महायुग के द्वापर खंड में होता है। एष धर्म सनातन। इससे पुराणशास्त्रों की आप्तता पर आंच नहीं आती। अर्थात् 43,20,000 वर्षों का व्यवधान रखकर देवी प्रेरणा से किसी न-किसी व्यास का जन्म होता है, और वह आगतुक व्यास परम्परागत 'लौकिक इतिहास' को सशोधन-धर्माधीन 'आर्ष' रूप देता है। प्रासंगिक व्यास 'इतिहास' का पुराणीकरण करते हुए क्लिप्त अक्ष अर्जित करना है और कितना अक्ष वञ्चित रखता है—इसका लेखा-जोखा तो ज्ञात रहता है, परन्तु श्लोक सख्या पूर्ववत् ही रहती है। यह हम लिख चुके हैं।

एक सर्वथा प्रासंगिक बात और। कर्मकाण्ड के घुरन्धर आचार्यगण काल-कीर्तन के अवसर पर "श्रीब्रह्मणोऽह्नि द्वितीये प्रहरार्धे श्रीश्वेतवाराहकल्पे वैवस्वत मन्वन्तरे अष्टावशतितमे कलौ काले" इस मन्त्र को दुहराना नहीं भूलते। यह परम्परागत इतिहास की रक्षा का आर्ष प्रयोग है। अर्थात् 'काल कीर्तन' के अनुसार उल्लेखनीय इतिहास की ऊर्ध्ववर्ती सीमा ईमवी-पूर्व 12,05,31,102 वर्ष है और निम्नवर्ती [अधुनातन] सीमा 1990 ईमवी सवत् है। जैसा कि हम पहले कह आए हैं कि पौराणिक स अनुबधों के अनुसार 'कृत + त्रेता + द्वापर' का एकीकृत कालखंड का नाम 'पर्याय' है और यह भी निवेदित कर आए हैं कि 'कलिपूर्व' की शर्तों की रक्षा आवश्यक है। श्रुति परम्पराओं में भी यह परिभाषा सुरभिन् है

पर्याय-नामतो ज्ञेय त्रिपुग कलिर्बजितम्।

अतः आर्ष इतिहास की विरलता को हृदयगम करते हुए 'वशावलियों' अथवा 'नामावलियों' पर ऊहापोह करनी चाहिए। जो अनुसंधायक गण पुराणोक्त वशावलियों में नैरन्तर्य स्थापित करना चाहते हैं; कृपया वे अपनी

वस्तुनिष्ठ विद्या का पर्यालोचन करें—भलाई इसी में है। सच्ची दात तो यह है कि पुराणशास्त्रों में दृष्टिगोचर वशावलियों के स्थान पर मात्र नामावलियाँ ही बच रही हैं। इस प्रकार की पुराण-गुणवत्ता को मन में लाकर ही 'पुराण पारायण' करना चाहिये। प्रमगानुसार कुछ मनीषियों ने आपत्ति उठाई है कि कलिपूर्व अर्थात् 'कृत-त्रेता-द्वापर' में वशावलियों की जविकिच्छन्नता पुराण-शास्त्रों में सुरक्षित रहनी चाहिए, जो नहीं है, आखिर क्यों? फिर जो वशा-वलियाँ अथवा नामावलियाँ उपलब्ध हैं, उनकी विगिण्टता या अहंता का आधार क्या है? आपत्ति मचमुच बज्जन्दार है। इसका 'समाधान' निबध-सापेक्ष नहीं है प्रत्युत अनुसधान-सापेक्ष है।

—अथ पर्याय-नारिणी—

1-परिवर्तन—स्वयम्भू ध्यास

सौर वर्ष 38,88,000]		[4,32,000 कलिबन्धित
मनुयुग=00	4 कृतयुग	12,05,31,102 ई-शानीय-1
से [+]	3 त्रेतायुग	[—]
38,88,000	2 द्वापरयुग ¹	11,66,43,102 ई० पू० तक
विमर्श-परामर्श {9}		

प्रत्येक द्वापर युग में पुराणों के नवीन मस्करणों के साथ-साथ वैदिक महित्ताओं का भी नष्ट मिररे से वि-व्यासन होता रहा है। जैसे कि विष्णुपुराण की गवाही से ज्ञात हुआ है। इस अवधारणा की पुष्टि में 'ब्रह्माण्डपुराण' का वचन है - -

“एवमार्धतमानास्ते द्वापरेषु पुन पुन ।

अष्टाविंशति कृत्वा वं वेदा व्यस्ता महर्षिभि ।”

—ब्रह्माण्ड पुराण 1/2/35/116

इस पुराण पाठ' में 'आवर्तमाना' शब्द विशेष आकर्षण केन्द्र है। यथा गणित फलागम से यह निर्णय लेने में कोई भिन्नक या क्लमट नहीं है कि इसकी पूर्ब 11,66,43,330 में वेदों का वैवस्वत-मन्वन्तरकालीन प्रथम सस्कार-प्रयोग है। वैदिक अनुसधायकों को इस पर सश्रम मनन करना चाहिए। इससे कई नए रहस्य प्रकट होंगे।

1 द्रष्टव्य [क] भारतीय काल गणना प० देवकीनन्दन खेटवाल, पृष्ठ 76

[ख] प्राचीन भारत में विज्ञान एम० एल० घनी पृ० 116

[ग] द्वापरे प्रथमे व्यस्ता स्वयं वेदा स्वयम्भुवा । विष्णुपृ० 3,3,11

2-परिवर्त - प्रजापति व्यास—

सौर वष 38, 88,000} {कलिपूर्व [—] 4,32,000
 मनुसवत् 43,20, 000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 11,62,11,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 82, 08,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 1,1,23,23,102, ई० पू० तक

3 परिवर्त उशाना व्यास

सौरवष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित
 मनुसवत् 86,400,00 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 11,18,91,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 1,25,28,000 तक [2 द्वापरयुग²] 10,80,03,102, ई० पू० तक

4-परिवर्त बृहस्पति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित
 मनुसवत् 1,29,60,000 [4 कृतयुग] ईसवी पूर्व 10,75,71,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 1,68,48,000 तक [2 द्वापरयुग³] 10,36,83,102 ई० पूर्व तक

5-परिवर्त सविता व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित
 मनुसवत् 1,72,80,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 10,32,51,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [—]
 2,11,68,000 तक [2 द्वापरयुग⁴] 9,93,63,102 ई० पू० तक

- 1 प्रनस्तु मम देवाशो द्वितीये द्वापरे प्रभु
 प्रजापति यदा व्यास सत्यो नाम भविष्यति ।—वायु 23/119
 द्वितीये द्वापरे चैव वेदव्याम प्रजापति ॥
 —विष्णु 3/3/11,—ब्रह्माण्ड 1/2/35/116
- 2 तृतीये द्वापरे चैव यदा व्यासस्तु भागव ।
 तदा ह्यह भविष्यामि दमनस्तु युगाति तके ।—वायु० 3/103
 —विष्णु० 3/3/12
 तृतीये चोशाना व्यास —ब्रह्माण्ड 1/2/35/118
 भागव = उशाना = शुक्र इति नामान्तराणि ।
- 3 चतुर्थे द्वापरे चैव यदा व्यासोऽगिरा स्मृत ।
 तदाप्यह भविष्यामि सुहोत्री नाम नामत ॥ —वायु 23/125
 चतुर्थे च बृहस्पति —ब्रह्माण्ड 1/2/35/118,—विष्णु 3/3/12
- 4 पचमे द्वापरे चैव व्यासस्तु सविता यदा ।
 तदाप्यह भविष्यामि कको नाम महातपा —वायु 23/129
 सविता पचमे व्यास —विष्णु 3/3/12, ब्रह्माण्ड 1/2/35/118

6-परिवर्त • मृत्यु व्यास—

सौर वर्ष 38, 88, 000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 2,16,00,000 [+] से 4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 9, 89,31,102
 2, 54,88,000 तक [3 त्रेतायुग] से [-]
 2 द्वापरयुग¹] 9,50,43,102 ई० पू० तक

विमर्श-परामर्श [2]

‘मृत्यु’ अथवा ‘यम’ व्यक्ति विशेष का नाम है। वेदों और पुराणों में ‘यम’ का उल्लेख विविध प्रसंगों में आया है। ‘यम-यमी सवाद’ सभ्यत छठे द्वापर युग की [9,50,43,102 ई० पू०] घटना हो सकती है। यम-प्रसंग पर अधिकाधिक अनुसंधान होना चाहिए।

7-परिवर्त • इन्द्र व्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 2,59,20,000 [+] से 4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 9,46,11,102
 2,98,08,000 तक [3 त्रेतायुग] से [-]
 2 द्वापरयुग²] 9,07,23,102 ई० पू० तक

विमर्श-परामर्श [3]

सप्तम परिवर्तयुग की वेदपुराणों में महती चर्चा है। यथा—

“बलिसस्थेषु लोकेषु त्रेताया सप्तमे युगे ।

दैत्यै त्रैलोक्यमाश्रान्ते तृतीयो वामनोऽभवत् ।” —वायु 98/73
 वामन अवतार इसी युग में हुआ। अत्र ‘तृतीय’ विशेषण कुछ शकाजनक है। यदि अवतारनमावली को ध्यान में रख लें तो ‘मत्स्य कूर्मों वराहश्च नरसिंहोऽथ वामन ।” वामनावतार का स्थान पाचवा होना चाहिए परंतु ‘तृतीय’ विशेषण अथ हीन भी नहीं है। कारण, वामन से पूर्ववर्ती नृसिंहावतार को ‘द्वितीय’ माना

1 परिवर्तों पुन पष्ठे मृत्युर्व्यासो यदा विभु ।

तदाप्यह भविष्यामि लोकाक्षि नम नामत । —वायु 23/133

मृत्यु पष्ठ स्मृत प्रभु —विष्णु 3/3/12, ब्रह्माण्ड 1/2/35/118

2 सप्तमे परिवर्तों तु यदा व्यास शतत्रतु ।

विभुर्नाम महातेजा पूर्वमासीत् शतत्रतु । —वायु 23/137

सप्तमे च त्रयैवेन्द्र । —ब्रह्माण्ड 1/2/35/118, विष्णु 3/3/13

गया है "द्वितीयोनरसिंहोऽभूत् रद्र मुरपुर सर ।" (वायु 98/72) । सार्यक अनुमान यह है कि श्रीश्वेतवाराहकल्पे में बराहावनार को प्रथम स्थान मिलना सटीक है । मत्स्यावतार तथा कूर्मवतार चाक्षुप-मन्वन्तरीय माने जा सकते हैं ।

8-परिवर्त - वशिष्ठ व्यास—

सौर वय 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसवत् 3,02,40,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 9,02,91,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
 3,41,28,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 8,64,03,102 ई०पू० तक

विमर्श-परामर्श [3]

यहा वायुपुराण का पाठ विवादास्पद हो गया है । लिखा है 'कलो तस्मिन् युगान्तिके ।' यहा कलि का प्रयोग चिन्त्य है । समाधानाय यह कहना साम्प्रत रहेगा कि जैसे कृष्णद्वैपायन व्यास 'द्वापर + कलि' के सन्धिकाल में हुए, तथैव इन्द्रनामा व्यास भी सन्धिकाल में [9,07,23,102 ई० पू०] हुए ।

9 परिवर्त सारस्वत व्यास

सौर वय 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसवत् 3,45,60,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 8,59,71,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
 3,84,48,000 [2 द्वापरयुग²] 8,20,83,102 ई०पू० तक

10 परिवर्त त्रिधामा व्यास—

सौर वय 38,88,000} {4,32,000 कलिर्वाजित

मनुसवत् 3,88,80,000 [4 कृतयुग] ईसवीपूर्व 8,16,51,102
 [+] से [3 त्रेतायुग] से [-]
 4,27,68,000 तक [2 द्वापरयुग³] 7,77,63,102 ई०पू० तक

1 वशिष्ठश्चापुमे व्यास परिवर्ते भविष्यति ।

कपिलश्चाऽमुरिश्चैव तथा पचशिखोमुनि । —वायु 23/141

—ब्रह्माण्डपुराण 1/3/35/118, —विष्णु 3/3/13

2 सारस्वतश्च नवमे —विष्णु 3/3/13, —ब्रह्माण्ड 1/2/35/119

परिवर्तेऽय नवमे व्यास सारस्वता यदा ।

तदा चाह भविष्यामि ऋषभो नाम नामत । —वायु 23/143

3 दशमे द्वापरे व्यास त्रिधामा नाम नामत

भविष्यति यदा विप्र तदाह भविता पुन । —वानु 23/147

त्रिधामा दशमे स्मृत —विष्णु 3/3/13, —ब्रह्माण्ड 1/2/35/119

विमर्श-परामर्श [4]

मालूम पड़ता है कि 10वें द्वापरयुग का पौराणिक इतिहास मे उल्लेखनीय स्थान है। यहा तक कि कतिपय वेदमन्त्रो द्वारा विख्यापित इतिहास के सदभ भी इसी युग के हैं "दीर्घतमा मामतेयो जुगुर्वान दशमे ध्रुगे । अपाप्रथ यतीनां ब्रह्मा भवति सारथि ।" [ऋक् 11148। 6] । प्रसिद्ध पौराणिक अवतार 'दत्तात्रेय' भी इसी युग मे आते है "त्रेतायुगे तु दशमे दत्तात्रेयो बभूव ह ।"

11-परिवर्त • त्रिवृषा न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 4,32,00,000 [+] से 4 कृतयुग ईसवीपूर्व 7,73,31,102
4,70,88,000 तक [3 त्रेतायुग से [-]
[2 द्वापरयुग¹] 7,34,43, 102 ई० पू० तक

12-परिवर्त सनद्वाज न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 4,75,20,000 [+] से 4 कृतयुग ई० पूव 7,30,11,102
5,14,08,000 तक [3 त्रेतायुग से [-]
[2 द्वापरयुग²] 9,91,23,102 ई० पू० तक

13-परिवर्त अन्तरिक्ष—नारायण न्यास

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिवर्जित

मनुसवत् 5,18,40,000 4 कृतयुग ईसवीपूर्व 6,86,91,102
[+] से 3 त्रेतायुग से [-]
5,57,28,000 तक 2 द्वापरयुग³ 6,48,03,102 ई० पू० तक

1 एकादशे तु त्रिवृष —विष्णु 3।3।14, —ब्रह्माण्ड 1।2।35।119

एकादशे द्वापरे तु तिष्ठद् व्यासो भविष्यति । —वायु 23।1।51

'तिष्ठद्' शब्द ऋत्नमचूक का अचूक शिकार नजर धाता है ।

2 द्वादशे परिवर्ते तु शततेजा महामुनि

भविष्यति महासत्त्वो व्यास कविधरोत्तम । —वायु 23।1।54

सनद्वाज तत परम् । —विष्णु 3।3।14, —ब्रह्माण्ड 1।2।35।119

3 एकादशे [? त्रयोदशे] त्वन्तरिक्ष । —ब्रह्माण्ड 1।2।35।120

त्रयोदशे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रयेण तु ।

धर्मो नारायणो नाम व्यासस्तु भविता यदा । —वायु 23।1।58

14-परिवर्तं सुरक्ष व्यास—

सौर वष 38,88,000) {4,32,कलिर्वर्जित
 मनुभवन् 5,61,60,000 [4 कृतयुग] ईशवीपूर्वं 6,43,71,102
 [+] से 3 त्रेतायुग से [-]
 6,00,48,000 तक [2 द्वापरयुग¹] 6 04, 3,102, ई०पू० तक

15-परिवर्तं ब्रह्माक्षयि व्यास—

सौर वष 38,88 000) {4,32,000 कलिर्वर्जित
 मनुभवन् 6,04,80,000 [4 कृतयुग] ईशवीपूर्वं 6,00 51,102
 [+] से 3 त्रेतायुग से [-]
 6,43,68,000 तक [2 द्वापरयुग²] 5,61,63,102 ई०पू० तक

विमश-परामर्श [5]

प्रसिद्ध पौराणिक लोग 'मान्याना इमी पत्राय युग मे हुए ।

16-परिवर्त घनञ्जय व्यास

सौर वष 38, 88,000) {4, 32,000 कलिर्वर्जित
 मनु सवन् 6, 48,00,000 [4 कलियुग] इशवीपूर्वं 5, 17/31,102
 [+] से 3 त्रेतायुग से [-]
 6, 86 88,000 तक [2 द्वापरयुग³] 5, 18, 43, 102 ई पू तक

17-परिवर्तं कृतञ्जय व्यास—

सौर वष 38, 88,000) {4, 32,000 कलिर्वर्जित
 मनुसवन् 6,92,20, 00 [4 कृतयुग] ईशवी पूर्वं 5114,11,101
 [+] से 3 त्रेतायुग से [-]
 7,30,08,000 तक [2 द्वापरयुग⁴] 4,175123,102 ई पू तक

- 1 विप्रो चापि चतुर्दशे —विष्णु 313114, —ब्रह्माण्ड 1121351120
 यदा व्यास सुरभस्तु तदा पर्वाणि चतुर्दशे । —वायु 231162
- 2 ब्रह्माक्षयि पञ्चदशे —विष्णु 313115, —ब्रह्माण्ड 1121351120
 तदा प्राप्ते पञ्चदशे परिवर्ते ज्ञमाने ।
 आदणित्तु तदा व्यास द्वापर भविता प्रभु —वानु 1231198
- 3 तत षोडशमे चापि परिवर्ते क्रमात्त ।
 व्यासस्तु सत्रयो नाम भविष्यति महाप्रभु ।—वायु 23117
 षोडशे तु घनञ्जय —विष्णु 313115, —ब्रह्माण्ड 1111351120
- 4 तत सप्तदशे प्राप्ते परिवर्ते ज्ञमाने ।
 तदा भविष्यति व्यासो नाम्ना देव कृतञ्जय ।—वायु 231174
 कृतञ्जय सप्तदशे—विष्णु 313115, —ब्रह्माण्ड 1121351121

18-परिवर्त ऋणञ्जय व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्बजित

मनुसवत् 7,35,40,000	[+] से	<table border="0"> <tr><td>4 कृतयुग</td></tr> <tr><td>3 त्रेतायुग</td></tr> <tr><td>2 द्वापरयुग¹</td></tr> </table>	4 कृतयुग	3 त्रेतायुग	2 द्वापरयुग ¹	ईसवी पूर्व 4,70,91,102
4 कृतयुग						
3 त्रेतायुग						
2 द्वापरयुग ¹						
7,73,28,000 तक	से [—]	4,32,03,102 ई पू तक				

19-परिवर्त भरद्वाज व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्बजित

मनुसवत् 7,77,60,000	[+] से	<table border="0"> <tr><td>4 कृतयुग</td></tr> <tr><td>3 त्रेतायुग</td></tr> <tr><td>2 द्वापरयुग²</td></tr> </table>	4 कृतयुग	3 त्रेतायुग	2 द्वापरयुग ²	ईसवी पूर्व 4,27,71,102
4 कृतयुग						
3 त्रेतायुग						
2 द्वापरयुग ²						
8,16,48,000 तक	से [—]	3,88,83,102 ई पू तक				

विमर्श-परामर्श [6]

इस युग में परशुराम तथा विश्वामित्र का एक साथ होना विचारणीय है। जैसा कि मत्स्य पुराण का पाठ है

“एकोनविंशत्या त्रेताया सर्व-क्षत्रान्तको विभु ।

जामदग्न्यस्तथा षष्ठो विश्वामित्र पुरस्तर ॥” मत्स्य पु० 3।47।223

यहाँ ‘षष्ठ’ शब्द विवादास्पद भी है, निष्पत्तिक भी है वामनावतार के तृतीय स्थान का उल्लेख कर चुके हैं। उमानुसार परशुराम-अवतार का ‘चतुर्थ’ स्थान वाञ्छनीय है। ‘षष्ठ’ स्थान मत्स्य-कर्म अवतारों के क्रम में ठीक है। विवाद-बिन्दु यह है कि वे दोनों अवतार चाक्षुष मन्वन्तर के अन्तर्गत हैं? अथवा वैवस्वत मन्वन्तर के? विमर्श-परामर्श [7] द्रष्टव्य है।

20-परिवर्त वाचश्रवा व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000} {4,32,000 कलिर्बजित

मनुसवत् 8,20,80,000	[+] से	<table border="0"> <tr><td>4 कृतयुग</td></tr> <tr><td>3 त्रेतायुग</td></tr> <tr><td>2 द्वापरयुग³</td></tr> </table>	4 कृतयुग	3 त्रेतायुग	2 द्वापरयुग ³	ईसवी पूर्व 3,84,51,102
4 कृतयुग						
3 त्रेतायुग						
2 द्वापरयुग ³						
8,59,68,000 तक	से [—]	3,45,63,102 ई पू तक				

1 ततोऽष्टादशमश्चैव परिवर्तो यदा भवेत् ।

तदा ऋणञ्जयो नाम व्यासस्तु भविता मुनि ।—वायु 23।18।

ऋषीजोऽष्टशे स्मृत , — ब्रह्माण्ड 1।2।35।121,—विष्णु 3।3।15

2. ततस्त्वेकोनविंशतु परिवर्ते क्रमागने ।

व्यासस्तु भविता नाम्ना भरद्वाजो महामुनि —वायु 23।186

ऋषीजात्तु भरद्वाज —ब्रह्माण्ड 1।2।35।121—विष्णु 3।3।16

3 ततो विंशतितमे सग्रे परिवर्ते क्रमेण तु

वाचश्रवा स्मृतो व्यासो भविष्यति महामति —वायु 23।190

भरद्वाजस्तु गीतम —ब्रह्माण्ड 1।2।35।121 विष्णु 3।3।10

वाचश्रवा की अपेक्षा ‘गीतम’ नाम अधिक यथार्थ है। श्री रमेश चन्द्र शास्त्री का परामर्श ‘गीतम’ के पक्ष में है।

21-परिवर्त • वाचस्पति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिर्वाजित	
मनुसंवत् 8 64,00,000	[4 कृतयुग]	ईसवीपूर्व 3,41,31,102
[+] से	[3 त्रेतायुग]	से [-]
9,02,88,000 तक	[2 द्वापरयुग ²]	3,02,43,102 ई पू तक

22 परिवर्त शुक्लायन व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिर्वाजित	
मनुसंवत् 9,07,20,000	[4 कृतयुग]	ईसवी पूर्व 2,98,11,102
[+] से	[3 त्रेतायुग]	से [-]
9,46,08,000 तक	[2 द्वापरयुग ²]	2,59,23,102 ई पू तक

23-परिवर्त तृणबिन्दु व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिर्वाजित	
मनुसंवत् 9,50,40,000	[4 कृतयुग]	ईसवी पूर्व 2,54,91,102
[+] से	[3 त्रेतायुग]	से [-]
9,89,28,000 तक	[2 द्वापरयुग ³]	2,16,03,102 ई पू तक

24-परिवर्त ऋक्ष व्यास —

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिर्वाजित	
मनुसंवत् 9,93,60 000	[4 कृतयुग]	ईसवी पूर्व 2,11,71,102
[+] से	[3 त्रेतायुग]	से [-]
10,32,48,000 तक	[2 द्वापरयुग ⁴]	1,72,83,102 ई पू तक

- 1 एकविंशे पुन प्राप्ते परिवर्त क्रमेण तु ।
वाचस्पति स्मृतो व्यास तदा स ऋषिसत्तम ।—वायु 23।189
गीतभाद्रुत्तमो व्यास —विष्णु 3।3।19—ब्रह्माण्ड 1।2।35।121
- 2 द्वाविंशे परिवर्त तु व्यास शुक्लायनस्तदा ।
तदाप्यह भविष्यामि वाराणस्या महामुनि ।—वायु 23।199
स्मृतो वाङ्मथवास्तव —ब्रह्माण्ड 1।2।35।122, विष्णु 3।3।19
- 3 परिवर्त त्रयोविंशे तृणबिन्दु यदा मुनि ।
व्यासो, भविता ब्रह्मन् ! तदाह भविता पुन ।—वायु 23।202
तृणबिन्दुरिति स्मृत —विष्णु 3।3।17, ब्रह्माण्ड 1।2।35।122
- 4 परिवर्त चतुर्विंशे ऋक्षो व्यासो भविष्यति ।
तदाह भविता ब्रह्मन् ! कस्यो तस्मिन् युगान्तिके । वायु 23।205
ऋक्षस्तु तृणबिन्दुत ।—ब्रह्माण्ड 1।2।35।122,— विष्णु 3।3।17

विमर्श-परामर्श [7]

पौराणिक इतिहास में चौबीसवें परिवर्तन-युग का महत्त्व उल्लेखनीय है। पुराण-शास्त्रों में 'ऋक्ष' का अर्थ 'बाल्मीकि' समझा जाता है। यह बात भी सर्व-सम्मत है-कि विश्रुत 'रामावतार' इसी युग में हुआ। यथा—

1 त्रेतायुगे चतुर्विंशे रावण तपस क्षयात् ।

राम दाशरथि प्राप्य सगण क्षयमेयीवान् ॥—वायु 70।48

2 सद्यी तु समनुप्राप्ते त्रेताया द्वापरस्य च ।

रामो दाशरथि भूत्वा भविष्यामि जगत्पति ॥—शान्ति 348।19

3 चतुर्विंशे युगे चापि विश्वामित्रपुर सर ।

लोके राम' इति ख्यात तेजसा भास्करोपम ॥ हरिवंश 22।।41

वायुपुराण, महाभारत और हरिवंशपुराण में राम के लिए चौबीसवें त्रेतायुग का निर्देश भ्रान्तिरहित है। मन्वन्तरीय युग-गणना के अनुसार मनुसवत् 9,9,60,000 से 10,32,48,000 तक 'परिवर्तन युग' सिद्ध होता है। गणित-विस्तार से ज्ञात होता है मनुसवत् 10,23,48,000 [तदनुसार 1,74,13,102 ई पू] में दाशरथि 'राम' हुए। यही समय त्रेता-द्वापर का सन्धिकाल है। भगवान् राम का वयोमान भी वायुपुराण तथा रामायण के सदर्थ में सोचा जा सकता है। यथा—

आग्भ आजानुवाहु सुमुख सिंहस्कन्ध महाभुज

दशवष सहस्राणि रामो राज्यमकारयत् ॥

—वायुपुराण 88।193 श्लोक

राज्यान्त दशवर्षं सहस्राणि दशवर्षशतानि च

रामा राज्यमुपासित्वा ब्रह्म लोके प्रयास्यति । बा०

रामायण गणना की घटत/बढ़त से यह अनुमान निरर्थक नहीं होना चाहिए कि राम ने अज्ञातसवत् 10,000 से राज्य आरम्भ किया और अज्ञात-सवत् 11,000 में विग्रहविमर्जन कर दिया। कुल मिलाकर एक हजार वर्ष राम ने राज्य किया। यह मिथक नहीं है। यह ऐतिहासिकता के लिए असह्य जरूर है। अनुमान के तथाकथित एवं अस्वाभाविक बोध से मानव-मान्यता चकनाचूर तो नहीं होती, पर उसके ढगमगाने में कोई कमर बाकी नहीं रही।

काल-विज्ञान के 'आइने' में भगवान् कृष्ण और भगवान राम के बीच व्यवधान से [अर्थात् 2,11,58,894 और वर्ष] अनुसंधानक समाज

नाक-भों चलायमान रखेगा, उसे ऐसा करना भी चाहिए। यह स्थिति पोस्तक अनुमान तथा निराधार अनुमान के बीच टोक-टकराव से पैदा हुई है। अनुसंधान-यज्ञ-समाज पुराण शास्त्रों को उठाकर हासिए पर सरकाकर रखना चाहे, तो रख सकता है—कोई रकावट नहीं है, किन्तु निराधार 'अनुमान' अनुसंधान की रल का निस पटरी पर ले आएगा, यह पहले से विचार करने का विषय है। यह ठीक है, समाज की धार्मिक निष्ठा पुराण-शास्त्रों को लिए 'कवच' सिद्ध हो सकती है, हम उनकी उपेक्षा भी कर सकते हैं। परन्तु पुराण-शास्त्रों का विकल्प स्थापित किए बिना उनका निराकरण सहज नहीं है।

यदि हमारी काल-गणना में कोई छल-छिद्र नहीं है तब मनुमवन् 10,32, 48,000 = तदनुसार 1,72,83,102 ई० पूव का साल 'रामावतार' के लिए निर्धारित किया जा सकता है। शास्त्रों में त्रेता-द्राणर का सधिकाक उदुक्कत है

“चतुर्विंशो युगे रामा वसिष्ठेन प्ररोधसा—

सप्तमो रावण [वध] स्यार्ये जजे दशरथात्मज ॥

श्री रमेशचन्द्र शास्त्री शालिहास न सप्तमा' के विकल्प में 'सप्तमे' पाठान्तर का सुधाव दिया है। सप्तम्यन्त सप्तमा' विशेषण सातवें मन्वन्तर का मन्वन्तर हो सकता है। हमार विचार में 'सप्तम' विशेषण यथाय है। रामावतार सप्तम स्थानीय है। यथा—

1 मत्स्यावतार	} चाक्षुष मन्वन्तरीय अवतार	3	4	5	6	7
2 कूर्मावतार						
		↓	↓	↓	↓	

वैवस्वत मन्वन्तरीया—वराहावतार नृसिंह—वामन—परशुराम—रामावतार

यहा विचारणीय एक मुद्दा जीर भी है। वाल्मीकि रामायण को प्रणेता 'ऋषि' को या तो राम का समकालीन होना चाहिए, अथवा राम से दो तीन शतक परवर्ती होना चाहिए। पुराण मस्कृता 'ऋष' को अनिवायत द्वापरान्त में ही होना चाहिए। इस पौराणिक अवधारणा के प्रकाश में 'ऋष' और 'वाल्मीकि' की अभिन्नता अपदस्थ हो जाती है।

25-परिवर्तः शक्ति व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसवत् 10,36,80,000	{4 वृतयुग	ईसवीपूर्व 1,68,51,102 से [—]
से	{3 त्रेतायुग	
10,75,68,000 तक	{2 द्वापरयुग ¹	

26-परिवर्त पराशर व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसवत् 10,80,00,000	{4 वृतयुग	ईसवीपूर्व 1,25,31,102 से [—]
[+] से	{3 त्रेतायुग	
11,18,88,000 तक	{2 द्वापरयुग ²	

27-परिवर्त जतूकर्ण व्यास—

सौर वर्ष 38,88,009}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनुसवत् 11,23,20,000	{4 वृतयुग	ईसवीपूर्व 82,11,102 से [—]
[+] से	{3 त्रेतायुग	
11,62,08,000 तक	{2 द्वापरयुग ³	

28-परिवर्त द्वैपायन व्यास—

सौर वर्ष 38,88,000}	{4,32,000 कलिवर्जित	
मनु सवत् 11,66,40,000	{4 वृतयुग	ईसवीपूर्व 38,91,102 से [—]
[+] से	{3 त्रेतायुग	
12,05,28,000 तक	{2 द्वापरयुग ⁴	

1 पचविंशो पुन प्राप्ते परिवर्ते यदाक्रमम् ।

वासिष्ठस्तु तदा व्यास शक्तिर्नाम भविष्यति । —वायु 23।208
ततजाञ्च स्मृत शक्ति —ब्रह्माण्ड 1।2।35।124

2 षड्विंशो परिवर्ते तु यदा व्यास पराशर ।

तदाप्यह भविष्यामि सहिष्णुर्नाम नामत ॥ —वायु 23।211
शक्तेश्चापि पराशर — ब्रह्माण्ड 1।2।35।121

3 सप्तविंशतमे प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते ।

जतूकर्णो यदा व्यास भविष्यति तपोधन ॥ —वायु 23।214
जतूकर्णोऽभवत्तस्मान् — ब्रह्माण्ड 1।2।35।224

4 अष्टाविंशो पुन प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते ।

पराशरस्युत श्रीमान् विष्णुर्लोक पितामह ।
यदा भविष्यति व्यासो नाम्ना द्वैपायन प्रभु । —वायु 23।218
तस्माद् द्वैपायन स्मृत —ब्रह्माण्ड 1।2।35।124

विमर्श-परामर्श-[8]

यह विशिष्ट निदिष्ट युग-शृंखला कितनी आप्त है ? कितनी अनाप्त है ? इसका सांकेतिक निर्णय सुघटित कालक्रमवली से मिल जाता है। यहाँ 12,05,28,000 सौर वर्षों का आर्य इतिहास सार-सचय के सौर-तरीके से प्रतिपादित है। इस आर्य इतिहास के सक्षिप्तीकरण में विष्णुपुराण, वायुपुराण तथा ब्रह्माण्डपुराण का पूरा तालमेल है। बाह्य साक्ष्यों के मिलने की संभावना कम है। परिस्थितिवश पुराण-शास्त्रों को स्वतः प्रमाण मानने में कोई दिक्कत आने वाली नहीं है। भारतसहिता, हरिवंशपुराण और रामायण के सटीक सदर्थ यत्र तत्र मिल जाते हैं।

कृष्ण द्वैपायन व्यास का जन्म 3317 ई० पूव में हुआ, हम यह सतर्क भाषा में कहने की स्थिति में हैं। कृष्णद्वैपायन व्यास ने 3217 ई० पूव में वेदों और पुराणों का साय-साय सम्पादन किया। भगवान् द्वैपायन व्यास ने 3110-3108 ईसवी पूव में 'भारतसहिता' का निर्माण किया। स्पष्ट है—3217 ई० पूव से हटकर 3117 ई० पूव के शतवर्षीय अन्तराल में 18-पुराणों का 28वाँ सस्करण तैयार किया। इसी क्रमानुसार 43,20,000 सौर वर्षों की ऊर्ध्ववर्ती मजिल-दर, मजिल निरन्तर पुराणों का सस्करण तैयार होने रहे।

कहने की आवश्यकता नहीं, आगामी 29वें द्वापर (परिवर्त खण्ड) में अज्ञात वेद व्यास ईसवीसदन् 43,16,898 में वेदों और पुराणों का नया सस्करण तैयार करेगा।

—उपसंहार—

लेखक का पठनीय निबन्ध समाप्त हो चुका है। निबन्ध न आते जाते कुछ-एक 'चरण-चिह्न' छोड़े हैं, जिन पर विचार करना बहुत जरूरी है। वे चरणचिह्न हैं—

—क्या परिवर्तन युग के अविभाज्य में चतुर्व्युग व्यवस्था उच्छिन्न तो नहीं हो जाएगी ?

—वेदों और पुराण-शास्त्रों की पुनः पुनः सस्करण-पद्धति से उनकी मौलिकता और पवित्रता कायम रह सकेगी ?

—पुराणों में उपलब्ध कलियुगी इतिहास (जो लगभग 3650वर्षीय है) की क्या स्थिति होगी ?

उक्त घटना से 3393 दिवस पश्चान् चैत्र शुक्ल-पक्ष की प्रतिपदा शुक्रवार (सदनुमार 13 अप्रैल, 3101 ई० पूर्व) से कलि का आरम्भ हुआ। कहने का सारांश यह है कि श्रीकृष्ण के विग्रह-विसर्जन के माघ हो 'द्वापर युग' समाप्त हो गया, अर्थात् यह 28वाँ परिवर्तन समाप्त हो गया।

मैं, श्रीकृष्ण के विग्रह-विसर्जन के परवर्ती समग्र इतिहास को प्रक्षिप्त मानता हूँ। मैं यह भी घोषित करता हूँ कि बृहद्रथवश, प्रद्योतवश, शिशुनाग वश, नदवश (9) मोयंवश, शृगवश और आध्रवश के राजाओं को यह गुस्ताखी थी कि वे अपना-अपना इतिहास पुराणशास्त्रों में प्रक्षिप्त करते चले गए। बेहद विस्मय की बात है कि राजघरानों की तपाकथित गुस्ताखी भारतीय इतिहास के लिए रास आ गई है। पुराणों द्वारा कौटोद्धत भारतीय इतिहास सुरक्षित रह गया है और उसकी आप्तता भी आहत नहीं हुई। यह इतिहास 3600 वर्षों का है।

राजघरानों की तपाकथित गुस्ताखी आज ऐतिहासिक कमीटी पर खरी उतरी है। तथा—

- 1 पौराणिक इतिहास जिस बिन्दु तक पहुँचकर स्थगित होता है, लौकिक इतिहास उसी बिन्दु से आरम्भ होता है।
- 2 लौकिक इतिहास मप्तयि-सवत् के माध्यम से अन्वेषणीय है।
- 3 लौकिक इतिहास का पूरा आयाग तथा बिम्ब 'राजतरंगिणी' में भी देखा जा सकता है।
- 4 परवर्ती शिलालेख भी लौकिक इतिहास के ताल ढोरे में मीमांस्य हैं।
- 5 राष्ट्रान्तरीय मास्य भी (जैसे कि मेगास्थनीज के सदम) लौकिक इतिहास को प्रमाणित करते हैं।

साराशतः कलिकाल के इतिहास को (3148 ई० पूर्व से ईसवी सन् 500 तक) पुराणशास्त्रों की रचना-पद्धति के अनुरूप न रहने पर भी पुराणों द्वारा आत्मसात् करना सकट कारक नहीं, प्रत्युत् किमी मीमांसक मनासायक है।

भारतीय एकात्मता की स्रोतस्विनी नर्मदा : कतिपय पौराणिक सन्दर्भ

डा० वेदज्ञ आर्य

काल की अनवरत गति के समान ही नर्मदा युगो से बहती चली जा रही है। कभी वह अपनी सरल-तरल बीचियों से और कभी गर्जन तजन भरी तरंगों से पार्श्व भूमि को पल्लवित तथा उबर बनाती हुई, पर्वतो उच्चावच दुर्गम पथ को पार करती हुई, सान्द्रवनो एव निबिडकुज-निक्वुजो के अन्तराल से यात्रा करती हुई अपने गन्तव्य की ओर चलती ही जा रही है। उससे यह पूछने की आवश्यकता नहीं कि उसका देश कहा है ? घर से उसका मोह क्यों छूट गया ? उस पर किसी का बन्धन क्यों नहीं है ? उसकी यात्रा कितनी शेष रह गई है ? वास्तव में ये सब किसी भावुक हृदय के सवेदनात्मक प्रश्न हो सकते हैं, किन्तु आधुनिक भूगोल शास्त्र के विद्यार्थी को इनका उत्तर विदित है। नर्मदा भारत के हृदय स्थल मध्य प्रदेश से प्रस्फुटित होती है। उसका उत्स अमरकण्ठक है और उसकी यात्रा का पयवसान पश्चिम सागर में होता है। ये सब बातें उसकी प्रवहणशील धारा से सम्बन्धित हैं, परन्तु जो प्रश्न उसकी तट भूमियों के सृजन और सहर की लीला से जुड़े हुए हैं उनका सही उत्तर समय के पटल पर अंकित नहीं है। जिस प्रकार एक स्रोतस्विनी क्षर-क्षर निनाद करती, उतार में तीव्रता, चढाव में सम्पूर्ण शक्ति और समतल में शांत गति धारण करती हुई तथा आवश्यकतानुसार तटों को काटती-छाटती अपने लिए ऋजू-कुचित पथ का निर्माण करती आगे बढ़ती है उसी प्रकार उसके तटवर्ती नगर ग्रामों का उत्थान-पतन और आवतन विवतनपूर्ण इतिहास भी उसी के शाश्वत कल्लोलों में अनुगुजित रहता है। नर्मदा के विस्तृत तथा सुदीर्घ तटों पर अनेक धार्मिक तीर्थस्थानों, ऋषियों के पवित्र आश्रमों, सम्प्रदाय के नवीन नगरों तथा सस्कृति के केन्द्रों के स्थापित होने, ध्वस्त होने एवं स्मृति शेष रह जाने का जो इतिहास है वह बड़ा ही विचित्र और जानने योग्य है। उसकी विचित्रता और महिमा ऐसी है कि उसे मध्य-प्रदेश की पावन गंगा, पूर्व गंगा या दक्षिण गंगा होने का श्रेय प्राप्त है।

नर्मदा का पुरातन नाम

नर्मदा का मूल नाम 'मेकलसुता' मेकलकन्यका या मेकलाद्रिजा था। मेकल अन्वत्तम पर्वत का नाम है। भारत की कतिपय नदियों के नाम उनके उद्गमस्थल पर्वतों की पुत्रियों के रूप में रखे गये हैं। यथा गंगा का नाम 'हिममत्तनया' महानदी का नाम ककनन्दिनी आदि। 'कक' पर्वत का ही नाम है। कालान्तर में मेकलसुता 'रेवा' नाम से विख्यात हुई। सूर्यवंशी राजा इक्ष्वाकु के प्रपौत्र 'रेव' नामक राजकुमार की पुण्य स्मृति में उपर्युक्त नाम प्रचलित हुआ। इक्ष्वाकु के ही एक अन्य प्रपौत्र रैवत के नाम से गिरनार का प्राचीन नाम 'रैवत पर्वत' प्रसिद्ध हुआ। राजकुमार रेव का शासन अयोध्या से लेकर मध्य प्रदेश, गुजरात के आनस (सौराष्ट्र का उत्तरी भाग) और कुशस्थली (द्वारिका) तक अनेक वर्ष पर्यन्त रहा है। इक्ष्वाकु कुल में लगभग बीस पीढ़ियों के बाद मानघाता हुए जो 'चक्रवर्ती' और 'सम्राट' दोनों प्रकार की उपाधियों से विभूषित थे। इनके पुरुकुत्स, अम्बरीष और मृचुकुन्द नामक तीन पुत्र हुए, जिनका मध्य प्रदेश के इतिहास-निर्माण में महत्वपूर्ण योगदान रहा है। पुरुकुत्स की पत्नी का नाम नर्मदा था और यह कर्कोटक नागवंश की कन्या थी। भागवत पुराण के अनुसार नागवंशी भाइयों ने नर्मदा का राजा पुरुकुत्स को सोप दिया—'नर्मदा भ्रातृभिर्दत्ता योरगं (या उरगं)' नर्मदा नागवंश की कन्या थी, इसका एक और प्रमाण ऋग्वेद के खिलसूक्त में मिलता है। इस सूक्त की अन्यतम पक्ति में नर्मदा से विपले सर्प से रक्षा करने के लिए प्रायना की गई है - 'नमोऽस्तु नमदे । तुभ्य प्राहि मा विपसपत ।' यह पक्ति विष्णु पुराण में भी संकलित है। स्मरण रहे कि खिलसूक्तों का सकलन ऋग्वेद के बहुत बाद में हुआ है। ऐसा प्रतीत होता है कि कर्कोटक नाग ही विन्ध्याटवी तथा रेवा नदी के तटवर्तीय मूल निवासी थे। वे अपने सोमित अस्त्र-शस्त्रों के कारण शक्तिशाली सूर्यवंशी राजाओं से पराजित होते रहे। सम्भवतः यही कारण है कि इन राजाओं के साथ मंत्रीपूर्ण सन्धि स्थापित करने के लिए नागवंशियों ने नर्मदा को समर्पित कर दिया और यही से रेवा के नाम के साथ-साथ नर्मदा का नाम भी सर्वाधिक रूप में प्रचलित हुआ। नर्मदा नदी हमारे देश के एक विस्तृत भूभाग को सींचकर उर्वर बनाती है और राष्ट्रीय विकास की अनेक परियोजनाएँ उसके साथ जुड़ी हुई हैं। सार्वजनिक सूत्र तो उसके साथ इतने अधिक गुंथे हुए हैं कि उसकी अखण्ड सहस्र धाराओं में भारतीय जन-जातियों के प्रतिक विकास का चिरन्तन प्रतिबिम्ब झलकने लग जाता है।

नर्मदा विषयक कतिपय पौराणिक सन्दर्भ

महाभारत तथा कतिपय पुराणों में नर्मदा को इक्ष्वाकु वंश के अनेक राजाओं की पत्नी के रूप में निर्दिष्ट किया गया है जो बड़ा ही विवदास्पद एवं विसंवादी विषय प्रतीत होता है। महाभारत के अन्यतम प्रसंग के अनुसार पुरुकुत्स से लगभग ग्यारह पीढ़ी पहिले इक्ष्वाकुवंश में ही दुर्योधन नामक अत्यन्त पराक्रमी, मधुरभाषी और वेद-वेदांगों में पारंगत राजा हुआ, जिसके साथ पुण्यशीला, शीतल जलमयी देवनादी नर्मदा का विवाह सम्पन्न हुआ—

‘दुर्योधनो नाम महान् राजा राजपिसत्तम ।
त नमदा देवनादी पुण्या शीतजला शिवा ।
चक्रमे पुरुषध्याद्य स्वेन भावेन भारत ।

इसी ग्रन्थ के एक अन्य विवरणानुसार श्रेष्ठ नदी नर्मदा पुरुकुत्स की पत्नी थी—

‘पुरुकुत्सो नृप सिद्धि महती समवाप्तवान् ।
भार्या समभवद् यस्य नमदा सरिता वरा ॥

हरिवंश पुराण के एक प्रसंग में नर्मदा को पितरो की मानस कन्या एवं नदियों में श्रेष्ठ बतलाकर पुरुकुत्स की पत्नी और असहस्य की जननी माना गया है—‘तेषां वै मानसी कन्या नमदा सरितावरा, पुरुकुत्सस्य या पत्नी असहस्ये जनन्यपि ।’ किन्तु आश्चर्य है कि एक दूसरे प्रसंग में उसे (नर्मदा) असहस्य की पत्नी के रूप में निर्दिष्ट किया गया है—

‘पुरुकुत्समुतस्त्वासीत् असहस्यु मंहीपति ।
नर्मदायामथोत्पन्न सम्भूतस्तस्य चात्मज ॥’

मत्स्यपुराण में नर्मदा को पुरुकुत्स के ‘वमुद’ नामक पुत्र की पत्नी निरूपित किया गया है—‘पुरुकुत्सस्य पुत्रोऽभूद्वसुदो नर्मदापति ।’ ब्रह्माण्ड-पुराण में तो अम्बरीष के पुत्र युवनाश्व द्वितीय की पत्नी के रूप में नर्मदा का उल्लेख हुआ है—

‘अम्बरीषस्य दायादो युवनाश्वोऽपर स्मृत ।
नर्मदाया समुत्पन्न सम्भूतस्तस्य चात्मज ॥

इस प्रकार इक्ष्वाकु वंश के ही पाँच विभिन्न युगों के राजाओं की पत्नी के रूप में नर्मदा का निर्देश किया गया है, जो सबथा विसंवादी और अमम्मवसा प्रतीत होता है। प्रत्येक प्रसंग में यह भी कहा जा रहा है कि नर्मदा सब

नदियों मे श्रेष्ठ है। यह तो स्पष्ट है कि एक ही नाम की स्त्री का पाच पृथक् पृथक् युगीन राजाओं के साथ विवाह सम्भव नहीं हो सकता और साथ ही एक प्रवाहशील नदी का विवाह किसी पुरुष के साथ नहीं हो सकता। इस विवादास्पद विषय का समाधान यह है कि नागवशील व्यक्तियों के अधिकृत तथा अनुशासित प्रदेश मे कोई राजसिंहासन, सुवर्णकोप या राजधानी-जैसी भव्य वस्तु नहीं थी। उनकी जीविका का एकमात्र अवलम्ब अथवा जीवन की बहुमूल्य वस्तु नदी थी। अतः जब-जब वे इक्ष्वाकु वंश के राजाओं से परास्त हो गये, तब-तब वे नदी को पत्नी के रूप मे उन्हें समर्पित करते थे। पवित्रता की दृष्टि से वे नदी को अपनी बहिन समझते थे। इसलिए भागवत तथा हरिवंश पुराण मे नर्मदा नदी को नागवशियों की बहिन कहा गया है, क्योंकि वह दिवगत पितरों की मानस कन्या थी—‘पितृणा दुहिता पुण्या नमदा सरितावरा।’ यही कारण है कि नर्मदा नदी को विभिन्न युगो मे होने वाले राजाओं की पत्नी बतलाया गया है। उन राजाओं की परिणीता पत्नियों के नाम के स्थान पर नर्मदा का ही नाम प्रचलित होता गया। प्राचीन काल की यही प्रथा थी कि नदी के तटवर्ती लोग विजेता राजा को अपने प्रदेश की नदी का पत्नी के रूप मे समर्पण करते थे। इक्ष्वाकु वंश के उपर्युक्त राजाओं के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी शासक हुए हैं जिनकी पत्नियों के नाम विशुद्ध रूप से नदियों के ही नाम थे। उदाहरण के लिए सहताश्व की पत्नी का नाम हैमवती था, हर्यश्व की भार्या का नाम दृपदती था और युवनाश्व की पत्नी गौरी अभिशप्त होकर बाहृदा नदी बन गई।

भारतीय सस्कृति की केन्द्रीय धारा

वेदो मे नर्मदा नदी का नामोल्लेख न होने से इस बात का अनुमान होता है कि मध्य प्रदेश में आर्य सस्कृति का प्रसार ब्राह्मणकाल मे हुआ है। ब्राह्मण ग्रन्थो के अनुसार वैदिक ऋषियों ने सबप्रथम सरस्वती नदी के तट पर यज्ञो का अनुष्ठान किया था। सम्प्रति यह नहीं प्राप्त है और उसके लुप्त होने की एक लम्बी कहानी है। ऋग्वेद के अनुसार सरस्वती छह नदियों की माता थी—‘सरस्वती सप्त थी सिन्धुमाता।’ अधिकांश विद्वानो के मत मे इन छह नदियों के नाम इस प्रकार हैं—सिन्धु, सतलज, रावी, चिनाव, झेलम और घ्यास। इनके अतिरिक्त ऋग्वेद मे गगा, यमुना, दृपदती, आपया, सरयु, मरुदृधा, आर्जकीया, सुपोमा आदि नदियों का उल्लेख हुआ है, परन्तु नर्मदा का नाम दृष्टिगत नहीं होता। इससे सिद्ध है कि संहिताओं के सन्कलित होने के उपरान्त ही मध्य प्रदेश मे वैदिक सस्कृति का सूत्रपात हुआ है। परन्तु, इस

सन्दर्भ में यह भी ज्ञातव्य रहे कि कतिपय उत्खननों में प्राप्त अवशेषों से नर्मदा-घाटी की सभ्यता लाखों वर्ष पुरानी सिद्ध होती है नर्मदा के तट पर वैदिक ऋषियों के आगमन की घटना बड़ी विचित्र है। कहा जाता है कि किसी समय उत्तर भारत में अनेक वर्षों तक भयकर अकाल पड़ गया था। वन, उपवन, तरुगुल्म आदि सब सूख गये थे। नदी, कूप, सरोवर आदि नीरस हो चुके थे और ऋषि-मुनियों के आश्रम भी यज्ञ, स्वाध्याय आदि दैनिक कर्मों से शून्य हो गये थे। दुर्भिक्ष की ऐसी भीषण स्थिति में माकण्डेय आदि ऋषियों ने नर्मदा के हरे-भरे तटों का आश्रय लेना ही उचित समझा—

‘गच्छामो नमदानीर बहुसिद्धनिपेवितम् ।

माहेश्वरं भागवतं साध्यं सिद्धं मुसेविताम् ॥ (नमदाम्)

नर्मदा के दोनों तट भारतीय सस्कृति के समन्वय के द्योतक हैं वैदिक ऋषि तो अपने साथ यज्ञीय कर्मकाण्ड को लेकर आये थे, परन्तु उपर्युक्त पंक्ति से ज्ञात होता है कि यहाँ तो शंख, वैष्णव तथा माध्यम दशन के प्रकृति-पुरुषीय एकत्व की साधना पहले से ही चली आ रही थी। धर्म की साधना में सबको पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त है। उसमें कलह, विद्वेष और हत्याओं के लिए कोई स्थान नहीं है। वैदिक ऋषियों ने यहाँ की साधनाओं को भी आत्मसात् कर लिया था—

‘केचित्पडचाग्नितपस केचिदप्यग्निहोत्रिण ।

वैष्णवज्ञानमासाद्य केचिच्छैव व्रत तथा ॥’

वस्तुतः नर्मदा चिरकाल से विविध सस्कृतियों की सगमस्थली रही है। ऋषियों के आगमन के बाद सब का एक नाम रह गया है— भारतीय सस्कृति।

इस सन्दर्भ में एक महत्वपूर्ण तथ्य का यदि उल्लेख न किया जाये तो सम्भवतः इस प्रदेश की सांस्कृतिक ऐतिहासिकता अपूर्ण ही रह जायेगी, अतः उसकी चर्चा आवश्यक है। ऋग्वेद के कतिपय मन्त्रद्रष्टा ऋषियों के नाम और उनके आश्रम नर्मदा की तट भूमि से जुड़े हुए हैं। भृगुकुल के वंशजों में आगिरस, गृत्समद, जमदग्नि, कवि, वेन, स्युमरश्मि आदि ऋषि सूक्तकार और मन्त्रद्रष्टाओं के रूप में विश्रुत हैं। आज उनके आश्रमों का वैदिक कालीन रूप भले ही न हो, परन्तु उन विशिष्ट स्थलों को हिन्दुओं के पवित्र तीर्थ होने का सम्मान प्राप्त है। उपर्युक्त ऋषियों के अतिरिक्त शूद्र, और्व, च्यवन, मार्कण्डेय, परशुराम भी भृगुवंश के परम विद्यार्थी ऋषि हैं। यद्यपि ये ऋषि सूक्तकार और मन्त्रद्रष्टा नहीं थे तथापि इनका सांस्कृतिक इतिहास से

अत्यधिक सम्बन्ध जुड़ा हुआ है। वैदिक वाङ्मय में भृगु ऋषि को अग्नि के आविष्कर्ता के रूप में परम गौरव प्राप्त है। उन्होंने वेद मन्त्रों के उच्चारण से समिधाओं में अग्नि का आविष्कार करके यज्ञीय सृष्टि आरम्भ की थी। अग्नि के आविष्कार के कारण भृगुओं को देवताओं की श्रेणी में प्रतिष्ठित किया जाता है। इस ऋषि की अनेक महत्वपूर्ण रचनाएँ भी उपलब्ध हैं जिनमें भृगुसूत्र, भृगुस्मृति, भृगुगीता, भृगुनिहिता आदि उल्लेखनीय हैं। इनमें भृगुसंहिता तो बद्धुत और अनुपम ग्रन्थ है। नमदा के तट पर ही भृगुतीर्थ है, जिसे भृगुवच्छ भी कहा जाता है। वर्तमान काल में यह स्थान गुजरात के अन्तर्गत 'महोब' के नाम से प्रसिद्ध है—'नर्मदाया स्थित दिव्य भृगुतीर्थं नराधिप ।' नर्मदा के उत्तरी तट पर महर्षि आगिरस का तीर्थ विराजमान है—'तीर्थ आगिरसस्य तु उत्तरे नमदाकुले ।' नर्मदा और पश्चिम सागर के संगमस्थल पर जमदग्नि ऋषि के आश्रम का उल्लेख है—'नमदादक्षिसगम जामदग्न्यमिति ध्यातम् ।' वस्तुतः भृगुसूत्र व आश्रमों में भारतीय सृष्टि 'जमदा' अक्षरित, पल्लावत और पुष्पित हो उठी है। आश्रम तपोनय जीवन के केन्द्रीय स्थल थे जहाँ हमारी दार्शनिक और सांस्कृतिक विचारधारा की गहरी जड़ें परिपुष्ट होकर दूर-दूर तक फैलती चली गई हैं। सत्य तो यह है कि मध्य प्रदेश में भारतीय सृष्टि के पूण विकसित होने का श्रेय भृगुवर्षियों को प्राप्त है। वैदिक वाङ्मय के आधार पर विद्वानों ने सर्वसम्मत होकर इस बात को स्वीकार कर लिया है कि उत्तर भारत में ऋद्धि ऋषि और उनके वंशजों ने वैदिक सृष्टि का प्रसार किया है। भारत के पूर्वीय क्षेत्र में गौतम ऋषि ने, दक्षिण में अगस्त्य ऋषि ने और मध्य प्रदेश तथा पश्चिमी भारत में भृगुवर्षियों ने सृष्टि का विकास किया है। वास्तव में ये सभी ऋषि परम निष्ठावान् तथा आर्य जाति के उल्लासक थे, जिनके अनुलनीय तप और उत्सर्ग के प्रति भारतवासी कितनी भी श्रद्धा अभिव्यक्त करें, थोड़ी ही है।

मिथकीय सन्दर्भों में भी बहती ही चली जा रही है

नमदा नदी के साय अनन्त मिथकीय सन्दर्भ जुड़े हुए हैं, जिनका प्रतीकात्मक अर्थ कुछ भी हो सकता है, बशर्ते, उनका वृद्धिसंगत विवरण प्रस्तुत किया जा सके तो, अन्यथा आधुनिक विज्ञान के दृष्टि में वे निराधार और अट-भटे से प्रतीत होते हैं। अस्तु, ऐसा ही एक मिथक है जिनके अनुसार नमदा का जन्म रद्रदेवता के तपोजन्म स्वप्न विन्दुओं के प्रसवण से हुआ है। यदि शिव अपना पत्नीना बहाकर सर्वमंगलकारी नमदा का प्रवाहित कर सकते हैं तो, शासकीय वर्ग भी विविध परियोजनाओं के द्वारा नर्मदा-जल का

अधिकाधिक उपयोग कर सकता है। एक जनश्रुति है कि नर्मदा का विवाह सोन नदी के साथ निश्चित हो गया था, पर किसी अन्य स्त्री के साथ सोन के प्रेम सम्बन्ध का पता चला तो नर्मदा ने विवाह करना अस्वीकार कर दिया और यही कारण है कि नर्मदा और सोन दोनों विपरीत दिशाओं में प्रवाहित होते हैं। यदि इस जनश्रुति में थोड़ी भी यथार्थता है तो वह कुमारी कन्याओं के लिए स्वाभिमान की रक्षा और सकल्प की दृढ़ता को अभिव्यक्त करने का ज्वलन्त उदाहरण हो सकता है। हिन्दुओं की अनेक आस्थाओं में अत्यन्त आस्था यह है कि नर्मदा की परित्रमा करने से व्यक्ति पापों से मुक्त होकर मोक्ष प्राप्त करता है। इस परित्रमा में लोग अनेक दिन, सप्ताह, और मास भी बिता देते हैं। पाप विनाश और मोक्ष प्राप्ति पराश्रम की परिणतियाँ हैं, परन्तु परित्रमा करने वाला व्यक्ति देश के भौगोलिक स्थलों से अवश्य परिचित हो जाता है और तटवर्ती जन-जातियों के जीवन से प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त करने में समर्थ होता है। यह अपने आप में बहुत महत्त्वपूर्ण बात है और अपन दश से प्यार करने वाले के लिए गर्व का विषय है।

सामवेद की जीवन्त मूर्ति

भारतीय संस्कृति में वेदों को ज्ञान का स्रोत माना गया है। चारों वेदों का समान रूप से महत्त्व होने पर भी उनकी वरीयता का ध्यान रखा गया है। हमारे पुराणों के रचयिता भी बड़े कल्पनाशील थे। वे प्रायः उपमानों के माध्यम से वस्तुओं के महत्त्व को अंकित करके भावों को अधिक प्रेषणीय बनाते थे। इन रचयिताओं ने चारों वेदों के समान चार नदियों को अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बतलाया है। नदनुसार गंगा ऋग्वेद की मूर्ति, यमुना यजुर्वेद की मूर्ति, नर्मदा सामवेद की मूर्ति और सरस्वती अथर्ववेद की मूर्ति है—

‘ऋग्वेदमूर्ति गंगा स्याद् यमुना च यजुर्धुर्वम् ।

नर्मदा साममूर्तिस्तु स्यादथर्वा सरस्वती ॥

नर्मदा अमरकण्ठक से कलकल निनाद के मन्द स्वर से अपनी यात्रा आरम्भ करती है, आगे चलकर वह तीव्र एवं तुमुल ध्वनि करती हुई लगभग सौ फीट की ऊँचाई से गिरकर कपिलधारा में परिणत हो जाती है। वह कभी दुग्धधारा का नाम धारण करके और कभी सान्द्रवतो में अदृश्य होकर अपनी यात्रा जारी रखती है। भेडाघाट में नर्मदा का जो अलौकिक रूप लक्षित होता है उसे वसिष्ठ ऋषि के शब्दों में ‘दिव्या नदी’ कहना साधक प्रतीत होता है—
‘दिव्या नदी वनेतत्र विश्रुता भुवनत्रये ।’ यहाँ पर साठ फीट की ऊँचाई से गिरना

चारो ओर धुआधार दृश्य बनाना और सगमरमर की ऊँची चट्टानों के मध्य श्वेताम्बरा तापस-कन्या-जैसी नर्मदा का शान्त बहते रहना दर्शकों को मग्न-मग्न कर देता है। वैदिक ऋषियों के सभी अनुष्ठान प्रणव शब्द के शुभ उच्चारण से ही आरम्भ होते थे, अतः सामवेद की मूर्ति नर्मदा भी तदाकृत तथा तदाधिष्ठित देवता ओकारेश्वर का पादस्पर्श प्रतिपल करती ही रहती है। ओकारेश्वर की प्राकृतिक सुपमा सबधा निराली है। दोनों ओर पर्वत श्रेणियों की उपत्यका नर्मदा की श्रौंढा भूमि है। महेश्वर में उसकी मुद्रा शान्त और गम्भीर हो जाती है। माहिष्मती के नाम से प्रसिद्ध यह पुरातन नगरी अपेक्षाकृत छोटी है, परन्तु नदी पर बने हुए सुन्दर घाटों की सख्या सर्वाधिक है। नर्मदा अपने पावन जल से उन घाटों का दैनिक प्रक्षालन करके उन्हें अधिक रमणीय और पवित्र बनाती रहती है। सम्भवतः यही पर उसकी एकाकी धारा अपन भीतर इतनी अधिक शक्ति समन्वित करती है कि वह आगे जाकर सहस्र धाराओं में परिणत हो जाती है। इस स्थान पर सहस्र धारा का नैसर्गिक दृश्य अपने आप में अद्भुत और रोमाचकारी है। निमाड के विस्तृत मैदानों में नर्मदा की धारा विस्तार का प्राप्त करती हुई, उच्चावच स्थानों पर बलघाती हुई और ब्राह्मण वेपधारी इन्द्रदेवता की वाणी 'चरंवेति-चरंवेति' को अपनी तरंगों में अनुगुञ्जित करती हुई एक लम्बी यात्रा तय करती है।

चिरकाल से नर्मदा अपने मन्द और तीव्र जल-प्रवाह से अमरकण्ठक, कपिल धारा, भेडाघाट, ओकारेश्वर, महेश्वर, सहस्रधारा आदि स्थानों पर नैसर्गिक सौन्दर्य के जो उच्चतम प्रतिमान स्थापित करती जा रही है उनसे कोई भी सहृदय तथा प्रकृति प्रेमी प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। वह पुण्यतोया भी है और रमणीया भी—'पुण्या च त्रिषु लोकेषु रमणीया पदे पदे'। यही कारण है कि भृगु, व्यास, अगस्त्य, मार्कण्डेय, परशुराम आदि ऋषियों के बाद कालिदास—जैसे प्रेम और सौन्दर्य के कवि ने अपने ढंग से नर्मदा की अनुशसा की है और अन्याय कवि भी उसका अनुगान करते रहेंगे, क्योंकि वह भारत की नैसर्ग-शक्तियों में से एक है और उसमें अदम्य सृजन-शीलता है। नर्मदा पुण्य तीर्थों की जननी है। उसने अपने तटीय परिवेश में ऋषियों के लिए तपोभूमि प्रस्तुत कर दी है। उसके दर्शन, जलस्पर्श और स्नान आदि से पुण्य मिले या न मिले, परन्तु प्रलयकाल में भी अवस्थित रहने वाली नर्मदा की धारा को देखकर उत्साह एव गतिशीलता की प्रेरणा अवश्य मिलती है। ऐसी पावनमयी नर्मदा में श्रद्धा-मुग्ध विद्यरते हुए मन एव वाणी से सहसा वैदिक खिलसूक्त की यह पक्ति फूट पड़ती है—

नर्मदायै नमः प्रातरम् ।

नर्मदायै नमो निशि ॥

वेदोक्त धर्म को अक्षुण्ण बनाये रखने में पुराणों का योगदान

डॉ सुदेश नारंग

भारत में वेदोक्त धर्म को अक्षुण्ण बनाए रखने की मानसिकता से पुराणों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। ऋषियों की वाणी गीर्वाणो सस्मृत भाषा का वह रूप पुराणकारों ने अपनाया जो लोकभाषा के अधिक निकट था।

प्रस्तुत लेख में वेदविषयक सामग्री का समझून करने का उद्देश्य यह है कि हम जिस सांस्कृतिक परम्परा को अद्यावधि अबाध रूप में प्राप्त कर रहे हैं, उसका वैज्ञानिक आधार क्या है? वेद को समझने में पुराणकारों ने क्या सहायता की? क्या वह सहायता हमें वेद के निकट ला पाई अथवा दूर ले गई? वैदिक ऋषियों की चिन्तन-पद्धति के अनुरूप विषयों का पुराणकारों द्वारा रूपान्तरण कितना प्रभावी है?

पिछले डेढ़ सौ वर्षों में भारत के दशान, धर्म और समाज का समझने और साचने में रत विद्वान्, चिन्तकों एवं भाषकों ने इस प्रकार के अनेकानेक प्रयास किए जिससे पुराणों में वर्णित विषयों के मूल और कोश को जाना जा सके। साहित्यिक एवं पुरातात्विक प्रमाणों के आधार पर वेदविद्या, शैवधर्म, जैनधर्म, बौद्धधर्म से पूर्व थी। महाभारत युद्ध के बाद वेदधर्म का प्रचार नष्ट हो गया। खण्ड-खण्ड हुए आर्यावर्त में जब ब्राह्मण लोग विद्याहीन हुए तब क्षत्रियों, वैश्यों और शूद्रों के अविद्वान होने की तो क्या ही क्या कहनी? यह काल वह था जब ब्राह्मणों ने अपनी जीविकाय वेदज्ञान को जपने तक सीमित कर लिया। आप्त ऋषियों, पूणविद्यधार्मिकों के वेदज्ञान को मुखं, विषयीं, रूपटीं, लम्पट अर्घमियों पर घटाकर अपना स्वायत्त सिद्ध करने लगे।¹ पुराणलेखन की परम्परा का यह आरम्भ था।

1 स्वामी दयानन्द सरस्वती सत्याथ प्रकाश, एकादश समुत्सास।

पुराणों में वेद की पहचान और वेद धर्म

आयवेंण श्रुति मुण्डकोपनिषद् (1 1 4-5) के आधार पर अग्निपुराण में वेद और वेदाङ्गों को अपरा विद्या के अन्तर्गत गिना है ।¹

गरुड पुराण के अनुसार श्रुतिधर्म, स्मृतिधर्म और शिष्टाचार तीन सनातन धर्म हैं ।² श्रुतिधर्म के अन्तर्गत वैदिक देवताओं यथा अग्नि, मरुत्, रुद्र, सोम, मित्र, वरुण और इन्द्र का स्तवन किया गया है तथा यज्ञविधान उल्लिखित हैं ।³ गरुडपुराण में वेदधर्म की गुप्ति की धारणा विद्यमान है ।⁴ नास्तिक संन्यव म्लेच्छों और पापण्डियों ने श्रुतिपथ को ध्वस्त किया ।⁵

वेद के शाखाभेद, इतिहास और पुराणों को अग्निपुराण ने 'विष्णु' नाम दिया है ।⁷ गरुडपुराण वेद का प्रवर्तन विष्णु से मानता है ।⁸

स्कन्दपुराण ने ऋग्, यजु, साम, अथर्व, पञ्चरात्र और मूलरामायण को 'शास्त्र' कहा ।⁹

मन्त्र विनियोग और पुराण वेदमन्त्रों की सख्या,¹⁰ वेद की

- 1 अग्निपुराण (अग्नि०) 1 5, 15-16
- 2 गरुडपुराण (गरुड) 1 205 4
- 3 वही 1 48, 63, 67, 1 87 29, 49, 1 89 39, 57 59, 1 102 2, 1 206 5-14, 1 226 25-27 ।
- 4 वही 1 142 1, 7
- 5 वही 1 215 28
- 6 अग्नि 271 10
- 7 वही 271 1-10
- 8 गरुड—अ० 3
- 9 स्कन्द०—अ० 349
- 10 अग्निपुराण (271 1) में ऋग्, अथर्व, यजु और सामवेद की एक लाख सख्या बताई गई है । ढँपायन आदि ब्राह्मणों के अनुसार ऋग्वेद के 3000 मन्त्र, यजुर्वेद में 199 मन्त्र हैं, सामवेद में 9000 मन्त्र हैं । जिनमें से चार सौ मन्त्र ब्रह्मप्रतिपादक हैं (अग्नि० 271 2-3, 7) । अथर्ववेद में 60,00 मन्त्र हैं (271 9) चारों वेदों की कुल मन्त्र सख्या 20,000 हुई । पूर्वोक्त एक लाख की सख्या भ्रामक है ।

चरणव्यूह में 'लक्ष हि चतुरो वेदा ।' महिदास टीकाकार ने इसकी व्याख्या नहीं की ।

विष्णुपुराण (3 4 1) में वेद का परिमाण 'सप्तगाहससम्भित' उक्त है । वेद का उक्त परिमाण कैसे हुआ ? यह विचारणीय प्रश्न है । (भट्टाचार्य, रामधर—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 23) ।

शाखाओं,¹ शाखा प्रवक्तो² के नाम गिनवाने का कार्य पुराणों ने प्रयत्नपूर्वक निभाया है। विष्णु, वायु, ब्रह्माण्ड एव भागवत में भी शाखा गणना दी गई है।³ अग्निपुराण में चारों वेदों के विधान, वैदिक सूक्तों और मन्त्रों की परिगणना की गई है।⁴ ऋग्वेदीय मन्त्र, सूक्त आदि का विनियोग उक्त है।⁵

अथर्ववेद के विधानपरक प्रकरण में मन्त्रविनियोग पर भी प्रकाश डाला है।⁶ विनियोगज ऋषि, देवता और छन्द का आचरण कर—ऐसा उक्त है।⁷ मन्त्रसम्बद्ध ऋषियों के नाम भी गिने हैं।⁸ सात छन्दों के नाम⁹ और कुछ मन्त्रों के छन्द भी गिने हैं।¹⁰ वैदिक सूक्तों के नाम कहे हैं।¹¹ चारों वेदों के मन्त्रों के जप,¹² जप के प्रकार का भी निर्देश है।¹³ व्यवहृति के देवता प्राप्त

1 अग्नि० 271 4-5 में ऋग्वेद की 1986 शाखाएँ कही हैं (साट्यायन और आश्वलायन (मुख्य दो)।

यजुर्वेद की काण्व, माध्यन्दिनी, कटी, मध्यकटी एव मैत्रायणी, तैत्तिरीय, वैशम्पायन आदि। वाजसनेयक वेद 15 शाखाओं वाला है (अग्नि० 16 5-6)। यजुर्वेद की 27 शाखाएँ हैं—ऐसा भी उक्त है (अग्नि० 271 2)। इस मत का मूल (वेदशाखाविवरणपरक) 'चरणञ्जूह' में है जहाँ यजुर्वेदस्य चतुर्विंशतिभेदा भवन्ति कहा है। एसा प्रतीत होता है यजुर्वेद की 27 शाखाएँ भी रही होंगी। द्र० तारणीश शा(अनु०) अग्निपुराण (150 27) भूमिका पृ 11

सामवेद की दो शाखाएँ हैं कौषुमी और आश्वलायनी (अग्नि० 271 6)। साम के चार गान हैं—वेद, आरण्यक, उक्थ और उह। सामगान पञ्चीस मन्त्रों का ही माना गया है (271 8)।

2 अग्नि० 271 9 अथर्ववेद के शाखाप्रवक्त ऋषियों के नाम हैं—सुमन्तु, जाजलि, श्लाकायनि, शौनक, पिप्पलाद और मूञ्जकेश।

3 विष्णु० 3 4 6, वायु०—अ० 60 61, ब्रह्माण्ड० 13 4-35, भागवत० 12 6-7।

4 अग्नि० 259 1-100

5 वही 259 1, 262 21

6 वही 262 1-25

7 वही 262 25, 330 19-20

8 वही 215 44-50

9 वही 21 39

10 वही 215 44-50

11 वही 96 40-43

12 वही 259 1, 262 25

13 वही 293 1-51

हैं ।¹ पुरुषसूक्त का माहात्म्य उक्त है ।² मन्त्ररूप ऋषि का कथन है ।³ वैदिक यज्ञों का नाम-निर्देशपूर्वक वर्णन है ।⁴ सभी स्थलों पर मन्त्रों के प्रयोजन कहकर पुराणकार ने वेदनिहित तत्त्वार्थ के साथ अन्याय किया है ।

ब्रह्माण्ड पुराण में यज्ञ के स्वरूप का विचार किया गया है ।⁵ यज्ञ किने कहते हैं ?—इसके उत्तर में कहा है—जिस कर्म में देवता, हवनांश द्रव्य, ब्रह्म, मन्त्र, ऋषिब्रह्म और दक्षिणा का सहयोग हो उसे यज्ञ कहते हैं ।⁶ अग्निष्टाम यज्ञ को ब्रह्मामुखनिमित्त कहा है ।⁷ धर्म और यज्ञ को पर्याय मान लिया है ।⁸ यह मत अत्यन्त भ्रामक सिद्ध हुआ ।

वेदमन्त्रों का पुराणोक्त कर्मों में विनियोग

गरुडपुराण में स्नान के अवसर पर उच्चार्यमाण मन्त्र, माध्यामन्त्र, श्रीसूक्त, अधमपण सूक्त संकलित है ।⁹ अन्यान्य प्रयोजनों हेतु ऋग्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, वाजसनेयीसंहिता (माध्यदिनीय), तैत्तिरीय संहिता, मैत्रायणीसंहिता, काठक-संहिता (अश्वभघग्रन्थ) तथा आरण्यकसंहिता से मन्त्र संगृहीत हैं ।¹⁰ प्रतिमा प्रतिष्ठान के प्रसङ्ग में वैदिकमन्त्रों के वाचन के सविस्तार निर्देश दिए हैं —

- (1) श्रमसूक्त, पवमान, वृषाकपि, मित्र—ब्रह्म, च
- (2) इन्द्र, पुरुषसूक्त, मुनिव्या, ब्राह्मण, पितृमित्र—अथर्व
- (3) वेदव्रत, देवव्रत, वामदेव्य, ज्येष्ठसाम, रघन्त, भेरुष्टामाम—छान्दोग
- (4) अथर्वशिरम्

1 अग्नि० 215.36-37

2 वही 263 3-4

3 वही 284 1-14

4 वही 166 1-17

5 अनुर्वेदी, रङ्गवलाल-ब्रह्माण्डपुराण का सांस्कृतिक अध्ययन, पृ० 156

6 ब्रह्माण्ड 1 2.3247

7 वही 2 3 5 7, वायु० 9 44 87 53, नत्स्य० 44 64,

8 अनुर्वेदी, रङ्गवलाल—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 160

9 गरुड—अ० 205-206

10 इ०—गंगाधरप, एन Garuda Purāṇa, A Study

Varanasi 1972, pp 72-81

इन्द्र तथा अन्य देवताओं को उनके लिए प्रोक्त मन्त्रों द्वारा शत स्तुतियाँ की जायें, अन्त में पूर्णहृति हो ।¹ ग्रहयागों को करने का प्रयोजन बताया है । नवग्रहों को लक्षित करके किए जाने वाले हामों में प्रयुक्त होने वाले मन्त्रों का पाठ दिया है । अनेक श्रौत-स्मार्त कर्म उल्लिखित हैं ।²

भविष्यपुराण का मध्यमपर्व वैदिक कमकाण्ड का विस्तारपूर्वक वर्णन करता है ।³ इसके अतिरिक्त ब्राह्मपर्व में भी उक्त विषय वर्णित है ।⁴

कलियुग में वेदों का क्षय

पुराणों में यह धारणा प्रतिष्ठ है कि कलियुग में वेदों का क्षय हो गया । अग्निपुराण में उक्त है कि ह्यग्रीवदानव द्वारा वेद का अपहरण हुआ और मत्स्य रूपी विष्णु ने उसे मार डाला ।⁵ ह्यग्रीव अवतार के रूप में विष्णु ने मधु-कैटभ नामक दैत्यों, जो वेदों को उठाकर ले गए थे, का वध करके वेदों का उद्धार किया ।⁶ अथर्वान्य पुराणों में अथर्व आद्यायिकाओं द्वारा वेदों के क्षय की बात कही गई है ।⁷

हरिवंशपुराण में कहा है—स्वयं को पण्डित मानने वाले व्यक्ति वेदों को अप्रमाणिक सिद्ध करेंगे ।⁸ वही पर वेदों को अप्रमाणिक बताने वालों को

1 गरुड—अ० 48

2 वही—अ० 101

3 भविष्य०—मध्यमपर्व अ० 1 तथा अ० 2 51-52,

4 वही—ब्राह्मपर्व अ० 4, 5, 6

5 अग्नि० 2 16-17

6 भागवतपुराण 1 24 57, 2 7 11, 5 18 6, 7 9 36-37, 11 4 17, 2 12 गरुडपुराण 1 142 7 दैत्यान्निहृतवान्वेदधर्मादीनभ्य-पालयत् ।

7 मत्स्यपुराण 53 5-7, अ० 144,
वराह पुराण 1 5, 113 20 रेवाखण्ड अ० 9,
पद्मपुराण 4 22 33, 6 25 7 1,
ब्रह्मपुराण अ० 229-230,
कूर्मपुराण 1 30, वायुपुराण अ० 58,
विष्णुपुराण 6 12 भागवत० 11 4 17

8 हरिवंशपुराण 3 4 7

प्रमाणके करिष्यन्ति नेति पण्डितमानिन ।

अप्रमाण करिष्यन्ति वेदोक्तमपरे जना ॥

भागवतपुराण के प्रथम, पञ्चम तथा षष्ठ अध्यायों की पुरुषसूक्त के मन्त्रों से सदृशता है। पुराणकार ने कई सूक्तों तथा ऋग्वेदीय सूक्तों तथा ऋग्वेदीय मन्त्राणों को उद्धृत किया है।¹ इन्द्र की सन्देशवाहिका सरमा का उल्लेख है।² ऐतरेयब्राह्मण के हरिश्चन्द्रोपाख्यान को भागवतपुराणकार ने ग्रहण किया है।³

शतपथ ब्राह्मण (1 3 6 1) में पुरुषसूक्त की विस्तृत विवेचना को भागवत पुराण ने सगृहीत किया। भागवतपुराण में उपनिषद् के रहस्य ज्ञान पर विचार किया गया है।⁴ ब्रह्मात्मकलक्षण भागवतपुराण को वेदान्त का सार कहा गया है।⁵

वासुकिपुराण ने वेद-वेदाङ्ग में पारङ्गत में श्रद्धा दिखाई है।⁶

गायत्री-मन्त्र की प्रतिष्ठा

गायत्री मन्त्र को उपासना का उत्कृष्ट सूत्र मानने में पुराणकार एक मत हैं।

अग्निपुराण में गायत्री का अर्थ विस्तारपूर्वक दिया गया है।⁷ गायत्री मन्त्र (ऋ० 3 62 10) में 'प्रचोदयान्' पद लोट् लकार का रूप है न कि विधिलिङ्, परन्तु अग्निपुराण में इस पद की व्याख्या 'प्रेरयेत्' (विधिलिङ्) पद से की गई है।⁸ यह छान्त मत है। देवीभागवत की टीका में नीलकण्ठ ने भी 'प्रचोदयान्' पद को विधिलिङ् का रूप ही समझा। टीका के प्रारम्भ में भागवतस्वरूप विचारप्रकरण के अन्तर्गत 'प्रचोदयात् प्रेरयेन् प्रार्थनाया लिङ्' कहकर व्याख्या की है।⁹ पद्मपुराण में गायत्री की व्याख्या की गई है।¹⁰

1 (i) भागवत० 10 1 20—पुरुषसूक्तेन उपम्ये सहिता ।

(ii) वही 9 14 33—पञ्च प्रहृष्टवदन प्राह सूक्तं पुरु रवा ।

(iii) वही 5 1 10

2 वही 5 24 30

3 भागवत उपनिषद्

6 3 14—सु० नैतिरीय० 2 6 1

8 3 3—बृहदारण्यक० 5 1, कठ० 2 2 15, मुण्डक० 2 2 10

8 1 10—ईश० 1

4 वही 9 16, मार्कण्डेय अ० 7-8,

5 भागवत० 12 13 12, 15

6 वासुकि०—श्लोक 298, 373

7 अग्नि०—अ० 215-217

8 वही 216 13

9 तारणीश ङा (अनुवादक)
रामभाकर पृ० 12

अग्निपुराण—भूमिकालेखक—भट्टाचार्य,

10 पद्य० 6 272, 209-211.

गायत्री के ऋषि विश्वामित्र हैं, छन्द गायत्री है तथा देवता सविता हैं ।¹ इसके अतिरिक्त प्रणव का ऋषि ब्रह्मा, गायत्री छन्द और देवता अग्नि, परमात्मा भी कहा है, इसका विनियोग सब कर्मों में होता है ।² सविता देव की प्रकाशिका वाणी के रूप वाली होने के कारण यह सरस्वती कहलाती है ।³ तीन वर्ष तक अतन्द्रित होकर गायत्री का जप करने वाला वायु और आवाश होकर परब्रह्मा में लीन हो जाता है । गायत्री से बढकर कोई मन्त्र नहीं । इस अक्ष को शब्दशः मनुस्मृति से ग्रहण किया है ।⁴

गरुडपुराण⁵ में गायत्री के न्याय, ऋषि छन्द और देवता का उल्लेख है । अष्टाक्षरा गायत्री त्रिपदा है और पडक्षरा गायत्री चतुष्पदा है । गायत्री का जप तीन प्राणायाम के बाद किया जाए । गायत्री का जप के इस विधान को भी मनुस्मृति में प्रोक्तविधान का पुनर्वाचन बहेमे ।⁶ विभिन्न देवों की स्तुति के प्रसंग में ऋचाएँ निर्दिष्ट हैं ।

भविष्यपुराण में गायत्री और सूर्योपासना सम्बन्धी निर्देश मन्त्रब्राह्मण में उक्त है ।⁷ विभिन्न यज्ञों का कथन है । ऐसा निर्देश गरुड⁸ तथा मत्स्य⁹ पुराण में द्रष्टव्य है । गरुडपुराणकार ने कठोपनिषद् के तीन मन्त्रों का विशेष प्रयोग किया है ।¹⁰

सृष्टि की उत्पत्ति का प्रश्न

सृष्टि की उत्पत्ति के पूर्व क्या था ? यह प्रश्न ऋग्वेद (10 129) के नासदीय सूक्त से अधिक आगे नहीं बढ पाया । विभिन्न पुराणों ने उसी मत को संक्षेप में अथवा विस्तारपूर्वक देने का प्रयास किया है ।¹¹

सृष्टि की उत्पत्ति, मानव और मानवोत्तर जीव-सृष्टि के विषय में गरुड पुराणकार ने वेदोक्त एव मनुक्त धारणाओं को एक साथ प्रस्तुत कर दिया

1 अग्नि० 215 15

2 वही 215 32

3 वही 216 2

4 वही 215 3-5 — तु० मनुस्मृति 2 81-83

5 गरुड०—अ० 36

6 तु० मनुस्मृति 2 75

7 भविष्यपुराण मध्यमपथ अ० 1 तथा 2

8 गरुड०—अ० 36

9 मत्स्य०—अन्तिम अध्याय

10 गरुड०—अ० 44 2, 6, 8

11 वायु० 58 48, कूर्म० 2 28, भविष्य० 1 2 41, 51-57

विष्णु० पृ० 12, 16 टिप्पणी 25 धित्सन द्वारा सम्पादित

है। इसी प्रकार में स्वायम्भुव मनु से लेकर दक्ष प्रजापति तक की वंशावली भी दे दी है। यह मान्यता सर्वतोमान्य होकर भारतीय साहित्य में प्रसृत हो रही है।

प्रजापति एक वैदिक देवता है। ऋषि यज्ञ प्रजापति से उद्भूत है। पुराण यज्ञ में से ऋषियों, पितरों और मनुष्यों की उत्पत्ति हुई।¹ तैत्तिरीय ब्राह्मण² के अनुसार प्रजापति ने पहले अपने अन्तमन से एक घूमराशि का निर्माण किया, जिससे अग्निज्योति, ज्वाला एवं प्रभा उत्पन्न हुए। इन सबने मिलकर एक ठोस गोले का रूप धारण किया, जिससे प्रजापति का मूत्राशय बना। मूत्राशय से समुद्र, पृथ्वी, अन्तरिक्ष और द्यौ उत्पन्न हुए। पुनः प्रजापति ने अपने शरीर से असुरों का निर्माण किया। रात्रि, दिन, अहोरात्र के सन्ध्याकाल का बनाया। इस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण हुआ। शतपथ³ तथा ऐतरेय ब्राह्मण⁴ तथा पुराणों में दिए वर्णनों⁵ में समीकरण है।

स्थितिकर्ता विष्णु

पुराणों ने विष्णु को विश्व के स्थिति कर्ता के रूप में उद्भावित किया है। विष्णु परमोच्च देव हैं। ब्रह्मा और महेश से बढ़कर हैं। अवतारी हैं। उपास्य हैं।⁶ विष्णु के विराट् रूप की कल्पना का मूलाधार वेद एवं ब्राह्मण हैं। विष्णु के अवतारों से जुड़े प्रसंग जहाँ एक ओर पुराणों की दार्शनिक भूमिका निभाते हैं वहाँ दूसरी ओर भारत की सांस्कृतिक परम्परा की मूलभूत हैं।⁷

शतपथ ब्राह्मण⁸ में मन्त्ररूप विष्णु सर्वप्रथम यज्ञ का स्वरूप समझ लेने के

1 ऋ० 10 90, 10 130

2 तैत्तिरीय ब्राह्मण 2 1 1, 2 2 9, 3 1 2 9

3 शतपथ ब्रा० 11 1 6

4 ऐतरेय ब्रा० 5 3

5 वायु० 65 48, मत्स्य० 171 25

6 गण्ड-अ० 30-31

7 ब्रह्म० अ० 90, भागवत 11 4 19, पद्म० उत्तर खण्ड अ० 3 19 98-107

शिव० रत्नसहिता यद्व खड 13 26, लिङ्ग० पूर्वाह्न-अ० 97, स्कन्द०

वैष्णव खण्ड नातिक माहात्म्य-अ० 14 23, सौरपुराण अ० 37

8 शतपथ ब्रा०

कारण सबप्रमुख बन सकें। विष्णु का धनुष छण्डित होने पर इन का सिर कट गया और वह आदित्य बन गया। तैत्तिरीय आरण्यक¹ मे चिकित्सक आश्विनो ने यज्ञ के सिर को पुन यथास्थान स्थित किया। जिससे सम्पूर्णतया यज्ञ सम्पन्न करके देवो ने द्युलोक पर विजय प्राप्त की।²

वासुदेवशरण अग्रवाल महोदय ने विष्णु पुराण³ के अनुसार विष्णु के नारायण रूप की व्याख्या की है। तदनुसार त्रिलोकी रूप एकाणव मे नारायणात्मक ब्रह्मा त्रैलोक्य को ग्रास बनाने से बड़े हुए भोगी (शेषनाग) की शय्या पर सोते हैं। ऋग्वेद मे प्रथमच्छद (Archetypal) के अवरो (अवरान्) मे प्रवेश करने को विश्व सरचना का सूत्र बताया है। जब विश्व-कर्मा प्रजापति ने इस विश्व की सृष्टि का विचार किया तो उन्होने अपना समस्त हुत कर दिया, यह सर्वहुत् यज्ञ है। ऐसा करने से उन्होने अपना सर्वस्व ब्रह्माण्ड मे अर्पित कर दिया। यह ब्रह्माण्ड एक यज्ञ है, यह यज्ञ अतिप्राकृत पुरुष प्रजापति का था, जो अनन्त हैं, सहस्रशीर्षा नारायण पुरुष हैं। इस प्रकार नारायण और ब्रह्मा का तादात्म्य ऋग्वेद (10 130) के यज्ञ प्राजापत्य सूक्त के अनुरूप है।⁴ आय सृष्टि के उद्भव के विषय मे दार्शनिक सरय का प्रतीकात्मक रूप शेषशायी इस विष्णु के पुराणोक्त स्वरूप मे दिखाई देता है। इस समीकरण मे विष्णु और शेष द्वारा द्विप्रकारीय व्याख्या प्रतिपन्न हुई। वह विष्णु स्वयम् अपनी सृष्टि मे प्रविष्ट हुए। यह उपनिषद् ग्रन्थो द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त 'तत्सृष्ट्वा तदेवानु प्राविशत्' का प्राय अनुकरण है।

शतपथ ब्राह्मण (1 8 1-5) मे दिए गए 'मत्स्यावतार' प्रसंग मे मनु एव नौका का प्रतीक है। मत्स्यपुराण के अनुसार नौका मे बैठकर मनु न अपनी रक्षा की तथा सृष्टि के बीजो की रक्षा की, जो जल-प्रलय म जल पर तैर रहे थे। मनु ने उस नौका को मत्स्य के सींग म बाध रखा था।⁵ मत्स्य पुराण (2 10) मे ही इसका उत्तर भी उपलब्ध है तदनुसार वह नौका जो एवाणव

1 तैत्तिरीयारण्यक 5 1 1-7

2 तु० पचविंश ब्रा० 7 5 9

3 विष्णु० 1 3 24

4 अग्रवाल, वासुदेवशरण—Matsya Purāna A Study

(मत्स्यपुराणानुशीसनम्) Varanasi, 1963 pp 10-11

5 शतपथ ब्रा० 13 5 4 9

में तैर रही थी वह 'वेद' था ।¹ एकाग्र जल-प्रलय चाक्षुष मन्वन्तर (छठे) में आई, यह सातवें मन्वन्तर वैवस्वत मन्वन्तर से पहले घटी । तब दिव्य मत्स्य ने यह साम्बना दी ।² सातवें मन्वन्तर में वैवस्वत मनु को सावधान करत हुए मत्स्य ने भावी विनाश की सूचना दे दी । इस विवरण से यह प्रतिपादित किया गया है कि प्रत्येक सृष्टि रचना मनु से प्रारम्भ होती है । वह मन्वन्तरों परमेश्वर ही है जो 14 मन्वन्तर (= ब्रह्मा का एक दिन + ब्रह्मा की एक रात्रि + सन्धिकाल) के अन्तराल में भवाद्य चलते रहते हैं ।

ऋग्वेद के पुरुषसूक्त (10 90) में विराट् पुरुष के शरीर से जगत् की उत्पत्ति का विवरण भी पुराणकारों का सम्बल रहा । उस 'पुरुष' परमेश्वर के माय देवों ने यज्ञ किया जब सभी भूत इन्द्र, जग्नि, चारों वर्ण उत्पन्न हुए । और भी—जो कुछ है और जो कुछ होगा, वह सर्वम्ब यही पुरुष हैं । अथर्ववेद⁵ और उपनिषद् ग्रन्थों⁶ में उक्त इस पुरुष का सर्वदेववादी रूप पुराणों के कई देवों का आधार बना । मैकडॉनल⁷ ने विश्व की उत्पत्ति के इस दार्शनिक पहलू को अपनाया है ।

ऋग्वेद में आदिपुरुष से मानव जाति की उत्पत्ति कही है । इस आदिपुरुष को विवस्वतपुत्र 'मनु' कहा है ।⁸ इसे मनुष्यों का पिता कहा है ।⁹ यह विवस्वतपुत्र 'यम वैवस्वत' है । यह यमी के माय उत्पन्न होने से यमज है । इस उत्पत्ति को दिव्य माता है । यह भी पठित है—दिव्य गन्धर्व (सूर्य) और अम्बरा (जल) मनुष्यों की उत्पत्ति के कारण हैं ।¹⁰ बहुवचन मात्र (ऋ 1 164 9) में अग्नि, यम, मानरिष्या एक ही सन् बहुधा उक्त है ।

1 विष्णु० 2 10 एतदेकार्णवं सर्वं कल्पन्ति जगत्त्रयम् ।

वेदनात्रमिम गृह्य सत्त्वबीजानि सर्वश ॥

2 वही 2 14 15 (अ० 1-2)

3 अथवान, वामुदेवशरण—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 12

4 ऋग्वेद 10 90 2

5 अथर्ववेद 10 17

6 मुण्डक० १ 5 10, कठ० 2 2 15, श्वेताश्वतर० 6 14

7 मैकडॉनल० ए० ११ वैदिक माइथोलोजी (हिन्दी अनुवाद)
पृ० 22-24

8 ऋ० 10 63 7

9 वही 10 110

10 वही ।

ब्रह्म, विष्णु, भागवत, कृम, मत्स्य, गरुड पुराण ब्रह्मा से मनु की उत्पत्ति का वर्णन करते हैं। मनु पृथ्वी के प्रथम सम्राट् बने। वह स्वायम्भुव मनु के नाम से प्रसिद्ध हुए। मनु वेद के प्रथम ज्ञाता हैं।¹ नारदीय पुराण ने महाविष्णु को आदि सर्ग में लोको का कर्ता माना है जो प्रकृति, पुरुष और काल तीन प्रकार से हुए।² यह महाभारत में व्याख्यात धारणा को ग्रहण करता है।³ इन लोक धारणाओं ने पुराणों में विशेष स्थान प्राप्त कर लिया।

यजुर्वेद में अम्बिका परब्रह्म है।⁴ वह स्वयं आद्याशक्ति है, सब का अम्बन (रम्बन) करने वाली है।

पुराणों में 'देवी' को विभिन्न स्वरूप और आश्चर्यमय कृत्यों के सम्पादन में समर्थ शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है।

शिवपुराण के अनुसार वह महिषासुर को मारने के लिए सभी देवताओं के अपने अपने तेज के अंश के सघीभूतरूप तेज से उत्पन्न हुई, जिसने महिषासुर को मार दिया।⁵

पद्मपुराण⁶ के अनुसार वह आद्याशक्ति देवी पुष्कर पर्वत पर तप करते हुए सहस्रो अन्य नारियों को उत्पन्न करने वाली थी। नारद के मुख से देवी के गुणों का वर्णन किया गया है। महिष ने ऐसी देवी को प्राप्त करने की कामना से दूत भेजा। महिष के उद्भव की महत्ता बताते हुए उस दूत की देवी की प्रतिहारी ने लौटा दिया। तब महिषासुर से देवी और बन्ध्याओं का घोर युद्ध हुआ जिसमें देवी ने शूल मारकर महिष का वध कर दिया।⁷

1 ब्रह्म० अ० 2, विष्णु० 1 7 16-19, भागवत 8 1 1, कृम० 1 8, मत्स्य०-अ 3, गरुड० 1 3 4

2 नारदीय 1 3 28

3 तु०-महाभारत शान्ति पर्व अ० 182-185

4 यजुर्वेद 3 57

5 शिवपुराण उमा संहिता अ० 46

6 पद्म० सृष्टि खण्ड 10 125

7 मार्कण्डेय०-अ० 79-80, बराह०-अ० 95, स्कन्द० माहेश्वरखण्ड अरुणाचल माहान्तम्य पूर्वाह्नं 10-11, ब्रह्मखण्ड सेतु-माहात्म्य अ० 83, नागरखण्ड, प्रभासखण्ड, वासीखण्ड, वामन०-अ० 17-20, शालिवा० अ० 45-60, देवी० 5 2-19

त्वष्टा और वज्र

सृष्टि के सृजनात्मक कर्तृत्व के साथ साथ ध्वस की व्याख्या भी अपेक्षित है। इन्द्र के वज्र के निर्माण कर्ता त्वष्टा हैं।¹ दिव्य स्त्रियाँ इनकी परिचारिकाएँ हैं।² त्वष्टा सविता की सजातीय क्रियाओं वाले हैं।³ त्वष्टा को कौशिकसूत्र में सविता और प्रजापति के साथ और मार्कण्डेय पुराण में विश्वकर्मा और प्रजापति के साथ समीकृत किया है।⁴ गरुड पुराण⁵ में त्वष्टा ग्यारह रुद्रों में एक रुद्र है, वह एक सूर्य है। शतपथ ब्राह्मण में वज्र का उल्लेख है।⁶ इस वज्र के, वृत्र पर प्रहार करने से चार खण्ड हो गए। एक तिहाई से तलवार, एक तिहाई से मूष और एक तिहाई से रथ बना। वज्र से गिरे टुकड़े से वाण हुआ। इस प्रकार साठे तीन वज्र की कल्पना की गई है।

मत्स्य पुराण के अनुसार विश्वकर्मा ने सूर्य का कप पर चढ़ाया। उसके तेज को छीलन से विष्णु का चक्र, शिव का त्रिशूल और इन्द्र का वज्र बना और उसके शूर्ण में विनाशकारी तत्त्वों का निर्माण हुआ।⁷ मत्स्य पुराण के इस प्रसङ्ग की वैज्ञानिक व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है—सूर्य अपने आकषण केन्द्र में रहता है परन्तु आसपास के नक्षत्रों को खींचता रहता है। इसके साथ इसके कुछ अश धूमन क्रिया में दूर चले जाते हैं, वह अश विनाशकारी चक्र, त्रिशूल और वज्र के समान ध्वस के साधक हैं।

सृष्टि और वाराह

तैत्तिरीय संहिता⁷ के अनुसार महाप्रलय होने पर सृष्टि जलमग्न हो गई। ब्रह्मा को सृष्टि उत्पन्न करने की आकाशा हुई। तब वायुस्व में ब्रह्मा ने पृथ्वी को खोज निकाला जो कि जलनिमग्न थी। वह ब्रह्मा वराह का रूप धारण करके पृथ्वी को दाँतों से पकड़कर जल से बाहर ले आए। जलो से पृथ्वी के ऊपर उठाने के लिए धारण किए स्वरूप को व्यक्त करता हुआ ब्रह्मा सृजनात्मक प्रकृति का विकास करता है। ऋग्वेद में रुद्र, भरद्गण और वृत्र

1 ऋग्वेद 1 85 9, 3 54 12, 5 31 4, 10 53 9

2 वही 1 22 9

3 वही 3 55 39, 10 10 5

4 मैकडॉनल० ए० ए—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 220-226

5 गरुड० 1 6 35, 17 8

6 शतपथ ब्रा० 1 2 4 1

7 तैत्तिरीय संहिता 7 5 1 5

को मैकडॉनल ने वाराह की एक लाक्षणिक उपाधि के रूप में वर्णित किया है ।¹

विष्णु पुराण में यह वाराहोद्घाता पृथ्वी का प्रसङ्ग आया है । अन्य पुराणों में इस विवरण में विविध प्रसङ्ग जोड़ दिए गए हैं ।²

ब्रह्माण्ड पुराण में वाराही सृष्टि की एक सुन्दर उत्प्रेक्षा इस प्रकार है—
भगवान् वाराह जो महातपस्वी हैं, वेद उनका चरण है, यूप दण्डा है, जुहूँ मुख ऋतु है, अग्नि जिह्वा है, दर्म रोम हैं, ब्रह्मा शीप है ।³

सृष्टि और कूर्म

दाजसनेयी संहिता (13 31 9) में कछुआ 'जलो के अधिपति' अध-दिव्य स्वरूप में वर्णित है । अथर्ववेद (19 53 10) में कश्यप के रूप में यह प्रायः प्रजापति के समान अथवा समकक्ष है, यह स्वयम्भू उपाधि से विभूषित है । शतपथ ब्राह्मण में प्रजापति अपने आप को एक कछुए के रूप में परिवर्तित करते हुए उक्त हैं ।⁴ इसी रूप में यह सब प्राणियों की सृष्टि करते हैं ।⁵

पुराणों में पृथ्वी को अपने ऊपर धारण करने के रूप में विष्णु के कच्छप अवतार की अवधारणा न स्थान ले लिया । यह विष्णु का द्वितीय अवतार है ।⁶

भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोण से 'कच्छप' कश्यप' पदों को समान समझाए ग्रहण

1 मैकडॉनल, ए० ए—पूर्वोक्तग्रन्थ पृ० 288

2 द्र०—गौड, रामचरण—पुराणकथाकोश । विभूति प्रकाशन, भाद्रदरा 1987
पद्म० सृष्टि छद्-अ० 63, ब्रह्माण्ड पूर्वभाग, प्रतियापाद, अ० 5,
षायु०, शिव० छद् संहिता अ० 42, भागवत० 3 15, 3 17-19
7 2, कूर्म० पूर्वाह्न अ० 6, अग्नि०-अ० 4, लिङ्ग० पूर्वाह्न अ०
14, वाराह०-अ० 36 1—40, मत्स्य०—अ० 247-249,
हरिबल० भविष्य पर्व-अ 33, देवी० 8 2, सौरपुराण अ० 29,
गण्ड० 4 12

3 ब्रह्माण्ड० 1 15 16 स वेदपाठूपदण्ड ऋतु जुहूँमुख । अग्निजिह्वो
दर्मरोमा ब्रह्मशीपो महातपा ।

4 शतपथ द्रा० 7 4 3 5

5 वही 7 5 1 1-5

6 विष्णु० 1 9 88, भागवत० 1 3 16, 2 7 13, 11 4 18,
अग्नि०—अ 3

करने पर समाधान होता है। ऋग्वेद (9 114) में 'कश्यप' एक 'मन्त्रद्रष्टा' और ऐतरेय ब्राह्मण (7 27 8 21 10) में 'कश्यप' एक 'पुरोहित परिवार' है। अथर्ववेद¹ में कश्यप प्रजापति हैं। ऐतरेय ब्राह्मण² में विश्वकर्मा द्वारा कश्यप को पृथिवी का वचन देना उल्लिखित है।

पुराणों में भगवान् विष्णु के द्वितीय अवतार की अवधारणा उपर्युक्त प्रसङ्ग में है। भगवान् विष्णु ने देवताओं के आग्रह से वच्छप का रूप धारण किया, जिनकी पीठ पर मन्दराचल पर्वत को रखकर समुद्र का मंथन किया गया।³

सृष्टि और वसु

वैदिक देवताओं में वसु' एक विशेष स्थान रखते हैं। वसु को समर्पित सूक्तों की संख्या इन्द्रादि की अपेक्षा कम है परन्तु 'वसु' नाम है इस सृष्टि के आच्छादक तत्त्व का, जो सब में है। निरुक्तकार अग्नि को 'वसु' कहते हैं क्योंकि यह वसुओं द्वारा सब पदार्थों को आच्छादित करता है—यह पृथिवी-स्थानीय है। इन्द्र वसुओं से अन्तरिक्ष में व्याप्त है अतः मध्यमस्थानीय देव इन्द्र ही वसु है, जादित्यरश्मिया वसु हैं क्योंकि वह द्युस्थानीय तत्त्वों की प्रकाशक हैं।

शतपथ ब्राह्मण के उद्धरण के आधार पर अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदिव्य, द्यौ, चन्द्रमा, और, नक्षत्रों को वसु द्वारा व्याप्त माना है। डॉ० फतह सिंह के मत में यह सब में व्यापक होने के कारण 'वसु' कहलाते हैं।⁵

डॉ० मनोहर लाल गुप्त की मान्यता है कि मूलतः आठ प्रकार के अणु वसु हैं—अतः वसुओं की आठ संख्या ग्राह्य है। उन मूल प्राकृत अणुओं के विविध मिश्रण हैं जिससे अधिक संख्या संभव है।⁶ ऐतरेय और शतपथ ब्राह्मण में वसुओं

1 अथर्ववेद 19 53 10

2 ऐतरेय ब्रा० 8 21 10

3 भागवत० 1 3 16, 2 7 13, 11 4 18, अग्नि०-अ 3,
गरुड० 1 86 10-11, 142 3, 194 13, 196 9, 2 20 32,

4 निरुक्त 12 42

5 Fatch Singh Vedic Etymology, Kota,
1952 Entry No 623 p 195

6 Paper presented in the Veda-Samigoshh, in Veda
Samsthana, Delhi, 1987

की सख्या आठ है जबकि तैत्तिरीय संहिता में 333 है। मैकडॉनल ने दत्तुओं को विश्वेदेवों से पूषक कोटि के देव माना है। वह अग्नि से सम्बद्ध है। वह प्रकृत ज्ञान के देव हैं। ऋत और अनृत में अन्तर जानते हैं।¹

विष्णु और वामन पुराण में वसुओं के नामों तथा महाभारत में पटित नामों में अन्तर है।² दीक्षितार महोदय ने 29 वसुओं का नाम गिनाया है।³ पुराणों में 'वसु' के स्वरूप में दिव्याश की मान्यता है परन्तु आच्छादकत्वभाव सर्वथा अविद्यमान है।

ध्यापनशील विष्णु का श्रेता चक्रमण

ऋग्वेद में विष्णु को इन्द्र का अनुज कहा है।⁴ तैत्तिरीयसंहिता⁵ में बलि के द्वारा इन्द्र के राज्य को छीनने का उल्लेख है तब वामन न छल से बलि से राज्य लेकर इन्द्र को वापिस किया। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार जब देवासुर सग्राम में दवों की पराजय हो गई तब असुरों ने पृथ्वी को बापस में बाटना चाहा। यज्ञस्वरूप विष्णु तब बलि के पास गए। बलि ने वामन के बराबर पृथ्वी देनी चाही, तब विष्णु ने विराट् रूप धारण कर तीनों लोकों को माप लिया।⁶ प्रकृत प्रसंग में महान् ऐश्वर्यशाली परमेश्वर के अनुकूल अनुज विष्णु एक सूर्य तीनों लोकों को तीन पगों में व्याप्त कर लेते हैं। पृथ्वी

1 मैकडॉनल, ए ए— पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 7,34,82,247,270,271

2 विष्णु० 115 105, वामन० 66 2 विशेष द्र०—पौराणिक कौश
—राणा प्रसाद शर्मा, वाराणसी, स० प्रथम 1971

गौड, रामचरण पुराणकथाकोश, पृ० 188-89, मङ्कलित उद्धरण—
महाभारत अ० 99,

हरिवंश—हरिवंश पर्व, देवी० 2 4, भागवत 66 10-16

3 दीक्षितार, बी आर—Purāṇa Index Vol, III p 169
Madras, 1955

नोट—नारग, मुदेश—Identity of Vasu (with special reference
to Nighaṇṭu, Nirukta, Lexicons, Indexes and mytho-
logical concordances)—paper presented in Hind Veda
Sangos̥hi, (1987) Veda Sansthāna, Delhi-27.

4 ऋग्वेद 8 12 27

5 तैत्तिरीय संहिता 2 4 22

6 शतपथ ब्रा० 1 2 2 1-3

आदि लोको पर आसुरी शक्तियों का दमन उस महान् ऐश्वर्यशाली के तेज से हो जाता है ।

इसी प्रसंग का रामायण में आख्यानात्मक रूप बढ गया । प्रह्लाद के पौत्र बलि ने युद्ध में देवताओं को पराजित कर तीनों लोकों पर अपना लक्ष्य आधिपत्य स्थापित किया । इस पर अदिति ने दुःखी होकर भगवान् विष्णु को लक्ष्य करके तप किया और उनसे पुत्र के रूप में जन्म लेने का वर प्राप्त किया ।¹

ब्रह्म, पद्म, विष्णु, वायु, भागवत, बृहन्नारदीय, अग्नि, स्कन्द, कूर्म, मत्स्य और हरिवंश ने इस प्रसंग को विविधता से प्रस्तुत किया है ।²

पौराणिकी मान्यताओं का वैदिक स्वरूप

(क) सर्वप्रथम गणेश की पूजा की जाए—इसका उल्लेख ऋग्वेद में मिलता है ।³ मंत्रायणी संहिता में इसका उल्लेख उपलब्ध होता है ।⁴

पुराणकारों ने गणेश पूजा को विशिष्ट स्थान दे दिया है ।⁵ गरुड तथा पद्म पुराण में गणेश मूर्तियों का उल्लेख किया गया है जिन्हें प्रासाद में स्थापित करके पूजा जाता है ।⁶ विष्णुधर्मोत्तर में उल्लिखित है कि देवालय के निर्माण

1 चात्मीकि रामायण 1 9 3-11

2 द्र० — गौड, रामशरण—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 189-190, ब्रह्म० अ० 73, 213, पद्म० उत्तरखण्ड अ० 266-267, विष्णु० 1,21, वायु० अ० 66, भागवत 8 15,23, बृहन्नारदीय अ० 10, अग्नि० अ० 4, स्कन्द० अवन्तखण्ड, अवन्तीक्षेत्र माहात्म्य अ० 63, प्रभासखण्ड, गिरनार क्षेत्र माहात्म्य अ० 17-19, प्रभासखण्ड द्वारिका क्षेत्र पूर्वार्ध अ० 18, माहेश्वर खण्ड, केदार—अ० 17-19, 244-246, कूर्म० पूर्वार्ध—अ० 19, मत्स्य०—अ० 244-46, हरिवंश भविष्यपर्व—अ० 32

3 ऋ० 2 23 1

4 मंत्रायणी स० 2 6 1

5 ब्रह्मवैवर्त—प्रकृति खण्ड अ० 36, गणपति खण्ड—अ० 1-13, कृष्णजन्म खण्ड 12 2 47, पद्म०—सृष्टि खण्ड अ० 62, शिव०—रुद्रसंहिता कुमार खण्ड अ० 13 1, 8
लिंग०—गणेश पुराण खण्ड

6 गरुड० 1 1 2, 1 24 1, 1 45 33, 1 185 1-4, पद्म० 4 78 75

के प्रसंग में देवदेव विनायक की पूजा की जाए।¹

भारत में गाणपत्य सम्प्रदाय को वही महत्त्व मिला जो अन्य (शिव, शिव, सूर्य और विष्णु) को प्राप्त हुआ।²

(ख) गंगा का पवित्र नदी के रूप में उल्लेख

ऋग्वेद (10 75 5) में गंगा की एक पवित्र नदी के रूप में स्तुति की गई है। इस सूक्त के देवता हैं प्रियमेघ सिन्धुक्षित्। इस सूक्त का विषय शतपथ ब्राह्मण (13 5 4 11) तथा तैत्तिरीय आरण्यक (2 20) में प्राप्त होता है। पुराणकारों ने इस नदी के साथ विभिन्न आप्तानों का जाल बुन दिया है। ताजे जल (freshwater) की अत्यन्त स्वच्छ उद्गम-निम्नगा गंगा सबवन्धा है।³

योग आदि का ज्ञान

पुराणों के विभिन्न स्थलों पर योग के अष्टांग रूप का उल्लेख किया गया है। इसका ज्ञान कहा से आया? इस प्रश्न के उत्तर में मीमांसकों द्वारा दी गई युक्तियों से स्वयं, अपूर्व वा सृष्टार, देवता आदि का ज्ञान वेदोक्त है—ऐसा मानने पर यही सिद्ध होता है कि उच्चश्रेणी के योग, तप आदि से सम्पन्न ऋषि-मुनि आदि इन सूक्ष्म तत्त्वों का भी अपनी बुद्धि के सामर्थ्य से ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं और वेद-शास्त्रों द्वारा दूसरों को उपदेश देते हैं। पुनः प्रश्न उठता है कि योग, यज्ञ, तप आदि करने की प्रेरणा उन्हें कहा से मिली? बिना योग, तप आदि के वेद का निर्माण नहीं हो सकता और बिना वेद के यज्ञ, तप आदि जाने नहीं जा सकते, इस अन्योन्याश्रित युक्ति का कोई उत्तर नहीं। अतः अगत्या वेद को अकर्तृक ही मानना पड़ता है।⁴ परन्तु पुराण कर्तृकता सर्वविदित है।

1 विष्णुधर्मोत्तर० 3 9 4 2

2 ड०—भवस्थी, अवधबिहारीलाल, गरुडपुराण (एक अध्ययन)

लखनऊ, 1968 पृ० 246-40

3 ब्रह्म०—अ० 83-84, विष्णु० 2 8 109-124, वायु०—अ० 47, भागवत० 5 17, देवीभागवत० 2 3, 8 7, 9 6, 1 9 12, 14,

ब्रह्मवैवर्त०—प्रकृति खण्ड 6 13, बृहन्नारदीय-अ० 10, गरुड-अ 10

4 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा वैदिक विज्ञान और भारतीय सृष्टि पृ० 46

1960

पुराण-समर्थक प्रायः शतपथ ब्राह्मण (13 4 3 13) की उस उक्ति का आशय लेते हैं जिसमें पुराण के उपदेश की बात कही गई है।¹ अथर्ववेदीय बृहदारण्यकोपनिषद् भी पुराण विद्या की सगति के रूप में प्राचीन आद्यज्ञान की महत्त्व देते हैं। यहाँ प्रोक्त 'पुराण' स्मार्त अनुभव हैं।

यम, नियम आदि अष्टागविध योग तथा ब्रह्मज्ञान का उत्कृष्ट विवरण अग्नि पुराण में किया गया है।² वह प्राचीन एवम् अर्वाचीन योग-ग्रन्थों तथा स्मृतियों में दिए गए अष्टाग योग के विवरण से सारत भिन्न नहीं है। उपनिषद्, गीता और याज्ञवल्क्य स्मृति के कई वचन यहाँ अविकल रूप से या ईपत् पठित हुए हैं।³ पं० रामशंकर भट्टाचार्य के ग्रन्थ 'An Introduction to the Yoga Sūtra (Chapter V Section 2)' में विशेष द्रष्टव्य है।⁴

योग द्वारा मानसिक उन्नति का माग प्रशस्त होता है। जब यम, नियम का पूण परिपालन होता हो, रागद्वेष और उनकी मूलभूत ममता ससार में बहुत कम हो, मनुष्यों की आवश्यकताएँ बहुत अल्प हो, एकता का भाव बढ़ा हुआ हो तब आधिदैविक उन्नति अन्तर्जगत् के देवतातत्त्व की विचार-धारा के अधिक प्रवृत्त होने पर कही जा सकती है। सकल्प की पूर्णता, पूर्ण आयु आदि उस दिशा में एक स्वाभाविक बात है, यह योगदर्शन का सिद्धान्त है।⁵

1 शतपथ ब्रा० 13 4 3 13 तानुपदिशति पुराणम् । वेद सोऽयमिति ।

किञ्चित् पुराणमाचक्षीत एवमेवाध्वर्युं सम्प्रेषित ।

2 अग्निपुराण पूर्वखण्ड—अ० 372-380

3 अग्नि०—अ० 379 7 ख—32 क में प्रतिपादित विषय

विष्णु० 6 5-7 तथा अ० 380 का विषय विष्णु० 2 15-16 में मिलता है। इन विषयों को अग्नि पुराणकार ने लिया है। छाण्डिक्य केशिध्वज सवाद नारदीय पुराण 1 46-47 में भी है। यह पुराण विष्णु पुराण से अर्वाचीन है।

4 भट्टाचार्य, रामशंकर Intro, to Agni Purāna Trans T Jhā pp 19-20

5 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा—पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 21-22

हरिश्चन्द्र के सत्य¹, शिवि की दया², भीष्म के ब्रह्मचर्य³, विश्वामित्र के तप⁴ आदि के निदर्शन आज ह्लासोन्मुख ससार में स्वप्नवत् हैं। कँकेय देश के अश्वपति राजा ने ऋषियों के समक्ष प्रतिज्ञा की कि—मेरे राज्य में कोई चोर नहीं, न कोई कृपण है, न कोई मद्य पीता है, न कोई बिना अग्निहोत्र के रहता है, न कोई मूख है, व्यभिचारी और व्यभिचारिणी की मेरे राज्य में चर्चा तक नहीं है।⁵

इस उपर्युक्त कथन का यह अभिप्राय नहीं कि भारत में कभी भौतिक उन्नति हुई ही नहीं क्योंकि यह युग परिवर्तन वैदिक ऋषि को विदित है मार्कण्डेय-पुराण⁶ के युगधर्मालयान सम्बन्धी प्रकरण का तात्पर्य छान्दोग्योपनिषद् में उक्त पूर्वकथन का सर्वांश यहाँ बहू दिया है। वृत्तयुगीय धर्मों का पालन, त्रेता युग में उन्नत बाह्यविज्ञान, द्वापर में कर्मसिद्धि और कलियुग में दानमहिमा आदि प्रकरणों के आधार पर पुराणोक्त सामग्री का विश्लेषण करने पर जब इन्द्रियसयम के भाव तथा राग, द्वेष, ममत्व आदि के अभाव को ही ग्राह्य माना जायेगा तभी शान्त्यात्मक आनन्द चिरस्थायी रह सकेगा।⁷

निष्कर्ष—पुराणकारों के वैदुष्य का आधार उनके समक्ष विद्यमान वैदिक साहित्य था। लोकधर्म के कोशरूप पुराण प्रायः वैदिक ज्ञान को सरल और बोधगम्य बनाने के प्रयास में वेदमन्त्रों के विनियोग को मनमाने ढंग से अपनाने लगे। शिक्षित और अशिक्षित वर्ग के मध्य दूरी कम करने के प्रयास में पुराणकारों

1 ऋग्वेद 1 24, ऐतरेय ब्रा० 7 13 18, तैत्तिरीय स० 5 2 1, ऋग्वेद स० 19 1, मंत्रायणी उप० 1 4, ब्रह्म अ० 104, पद्म० स्वर्गखण्ड अ० 24, देवी० 9 16, मार्कण्डेय अ० 7-8

2 महाभारत

3 वही

4 गोड, रामशरण - पूर्वोक्त ग्रन्थ पृ० 196-7 ऋग्वेद तथा विभिन्न पुराणों से उद्धृत अंश।

5 छान्दोग्यो 5

न मे स्तेनो जनपद, न वदर्यो न मद्यप ।

नानाहिताग्निर्विद्वान् न स्वैरी स्वैरिणी कृत ॥

6 मार्कण्डेय० - अ० 45,46

7 चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा—पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 22-23.

द्वारा योग और स्वाध्याय द्वारा वेद-ध्याख्या की पद्धति से हटकर कथा और आख्यान शैली का आश्रय लिया जाने लगा ।

नासदीय सूक्त, पुरुषसूक्त और हिरण्यगमसूक्त में मन्त्रद्रष्टा ऋषियों के सृष्टि-उत्पत्ति विषयक नितान्त वैज्ञानिक दृष्टिकोण को प्रजापति ब्रह्मा के आख्यान के साथ जोड़ दिया ।

ईश्वरीय दैवगुणों का आरोपण देवों और देवियों में किया गया । पुराणों में अवतारवाद की धारणा इसी कल्पना का परिणाम थी ।

पुराणकारों ने यद्यपि योगपूर्ण जाचरण को निर्विवाद रूप में श्रेष्ठ माना तथापि लोकाचार यथा—प्रतिमा-प्रतिष्ठा, देव, दानव, गन्धर्व, यक्ष, नाग, वृक्ष आदि की पूजा-पद्धतियों को प्रतिपादित किया । यह पद्धति निश्चित ही लोकमानस की मनोवैज्ञानिकता का संरक्षण करने में उपयोगी थी परन्तु मानव-जीवन का चम्पलक्ष्य नहीं थी अतः भौतिक दृष्टिकोण में आवद्ध पुराणकारों की लेखनी चिरन्तन मध्यात्मज्ञान से दूर होती गई । सवेदनशील पुराणकारों को यह सम्भवतः कभी अभिप्रेत नहीं रहा होगा ।

भारतीय एकता के प्रवर्तक—चौदह मनु और उनका कालक्रम डा० फॉवर लाल जैन

पिछले एक महस्रवष मे, अनेक कारणो से विश्व और भारत का सच्चा इतिहास बहुत कुछ अस्त व्यस्त हो गया, ऐसी स्थिति मे, पाश्चात्यो (विशेषत अंग्रेजो) ने प्रच्छन्न षड्यन्त्र के द्वारा—भारत का मिथ्या इतिहास लिख डाला। अंग्रेजो द्वारा भारत का सच्चा इतिहास लिखना उनका उद्देश्य हो भी नही सकता और नही वह उद्देश्य था ही। अपने राजनैतिक स्वार्थ हेतु पाश्चात्यो ने भारतीय गौरव और एकता को नष्ट करने के लिए घोर भ्रमो और कल्पनाओं का आश्रय लिया, उदाहरणार्थ, भारत पर अपना अधिकार बंध सिद्ध करने के लिये, उन्होने “आर्य” जाति की कल्पना की और आर्य द्विविड-संघर्ष को भारत मे फूट डालने के लिये घडा गया। साम्राज्य दृढीकरण के अतिरिक्त भारतीय शास्त्रो—विशेषत वेद और पुराणों को झूठा माना गया, जिसमे अंग्रेजी भाषा और अंग्रेजी सस्कृति का प्रचार प्रसार हो। मँकाले और तदनुयायी मैकममूलर, कीच आदि अपने उद्देश्यो मे सहस्रगुणा मफल हो गए और मँकाले का काले अंग्रेज उत्पन्न करने का स्वप्न तो पूरा हुआ ही, साथ ही भारत मे मिथ्या इतिहासकार और मिथ्याप्राच्य-विशारद (मस्कृतज्ञ) भी उत्पन्न किये, जो भारतीय सस्कृति की जडें छोडते रहे हैं। उदाहरणार्थ बाडेल सदृश अंग्रेज प्राच्यविशारदो की मान्यता थी कि “ब्रिटेन” शब्द “भारत” शब्द का अपभ्रंश है एव सुमेरिया और बँबीलोन की प्राचीन भाषाओं का सस्कृत से पूर्ण साम्य था, विदेशी वैज्ञानिक यह भी मानने को तैयार हैं कि प्राचीन भारत में विज्ञानविद्या और अन्तरिक्षयात्रा होती थी, परन्तु दाण्डेकर और मजूमदार जैसे तथ्याकथित इतिहासकार इन तथ्यों को मिथ्या कल्पनायें समझते हैं।

पाश्चात्यो और तदनुयायी भारतीय, तथ्याकथित इतिहासकारो ने आर्य-द्विविडसंघर्ष के सामने अनेकों मिथ्या कल्पनायें की, उन्होने सम्पूर्ण भारतीय

इतिहास को, जो विशेषतः, पुराणों में मिलता है, उसको मिथ्या माना, उनका इतिहास केवल विम्बसार और गौतमबुद्ध से शुरू होता है, उससे पूर्व के ऋषि, राजर्षि और महापुरुष यथा—मनु, इन्द्र, ययाति, मान्धाता, भरत, दीप्यन्ति, राम, कृष्ण और युधिष्ठिर आदि—ऐतिहासिक पुरुष नहीं थे। रामायण-महाभारत को वे इतिहास के ग्रन्थ नहीं मानते।

पाश्चात्यो ने चन्द्रगुप्त मौर्य को सिकन्दर के समकालिक मानकर उसकी एक काल्पनिक तिथि निश्चित कर दी और उसी आधार तिथि के आधार पर प्राङ्मौर्य व मौर्योत्तर तिथियां गढ़ दी गईं। विक्रम सवत् प्रवक्तक विक्रमादित्य को ऐतिहासिक मान्यता नहीं दी, जिसका सवत् उसके अस्तित्व में सर्वाधिक संभवतः प्रमाण है, क्योंकि उसकी मान्यता से मिथ्या कल्पनाओं पर पानी फिर जाता तथा भारत का गौरव बढ़ता।

अविद्यासागर में निमग्न—भारत का मिथ्या इतिहास तो हमें पढ़ाया ही जाता है, जिसको शुद्ध करने का “स्वतन्त्रभारत” में भी कोई प्रयत्न नहीं हुआ, वरन् आज भारत और विश्व, अनेक प्रकार की अविद्याओं और अज्ञानों के सागर में डूबा हुआ है —

अविद्यायामन्तरे वर्तमाना स्वयं पण्डितमन्यमाना ।

जघन्यमाना परिपन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥

इस अविद्यासागर में निमग्न होने के अनेक कारण हैं, परन्तु, मुख्यरूप से अमुरन्धरी—डाविन, मार्क्स और फ्राइड के तीन मिथ्यासिद्धान्तों—मिथ्या-विकासवाद मिथ्यासाम्यवाद और मिथ्यास्वच्छन्दतावाद—के कारण अविद्यासागर की उत्तान तरंगे विश्व में मानव को अज्ञान के धपड़े लगा रही हैं। जैसा कि वासुदेव कृष्ण ने गीता में कहा है —

“मोहाद् गृहीत्वासद्ग्राहान् प्रवर्तन्तेअशुचिचरता ।”

अतः घोर अविद्यासागर से मानव के उद्धार (निकलने) का मुख्य उपाय है विश्व और भारत का सच्चा इतिहास प्रकाशित होना।

सच्चे इतिहास के ज्ञान से, मानव की, न केवल, भौतिक उन्नति होगी—(निश्चयपूर्वक होगी), बल्कि वह अध्यात्म की ओर भी प्रवृत्त होगा, जिसमें उसका ऐहिक और पारलौकिक कल्याण होगा।

सत्य इतिहास से लाभ

भारतीय गौरव और एकता की प्रतिष्ठा—न केवल भारतीय बाङ्गमय वरन् विदेशी बाङ्गमय यथा बाइबिल, अवेस्ता, मिस्री और मय सभ्यता

प्रमाणित होता है कि जलप्रलयपूर्व और जलप्रलय के पश्चात् (12000 वि०पू०) भारत से मानवजाति का सम्पूर्ण पृथिवी पर प्रसार हुआ। मनुस्मृति में कहा है —

एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादप्रजन्मन ।

स्व स्व चरित्रं शिक्षेरन् पृथिव्या सर्वमानवा ॥

अर्थात् ऐतिहासिक तथ्यों से विश्वमानव ऐक्य के साथ भारतीय एकता पुष्ट होगी। सभी मानव मनु (नूह) और स्वायम्भुव मनु (आदम) की सन्तान हैं।

देव भाषा सस्कृत की प्रतिष्ठा—विश्व के आदिमानव की आदिम और मूल भाषा देववाणी सस्कृत थी, यह तथ्य भी सच्चे इतिहास से पुष्ट होगा। इस तथ्य में जब मानव का विश्वास हो जायेगा तब विश्व, सस्कृत की ओर मुड़ेगा और तब भारत में अंग्रेजी भाषा का साम्राज्य बूढ़ जायेगा और भारतीय भाषाओं की प्राणप्रतिष्ठा होगी।

स्वायम्भुवमनु और ऋषभदेव, वैवस्वतमनु एष अग्न्य मनु, इन्द्र, भरतमुनि, सद्गुण महापुरुषों ने आदिकाल में, विश्व में कृषि, लेखन (ब्राह्मी) धर्मशास्त्र, साहित्य, और ज्ञानविज्ञान की प्रतिष्ठा की। ये महापुरुष, केवल भारत के नहीं सम्पूर्ण विश्वसंस्कृति के प्रतिष्ठाता थे यह तथ्यो से सुप्रमाणित होगा।

दिव्यसप्तत्सर युग और चौदह मनुओं का कालचक्र

इतिहास पुराणों के पुरातनपाठों में स्वायम्भुवमनु से महाभारत युद्धकाल-पर्यन्त की महत्वपूर्ण घटनाओं का उल्लेख "परिवर्तयुग" या "पराययुग" सत्रक कालमान में किया जाता था। परन्तु उत्तरकाल में इस कालमान द्विवा युगमान का पुराणपाठों में प्रायः लोप हो गया तथा "दिव्यमानुष" गणना के संबंध में एक महती भ्रान्ति उत्पन्न हो गई, जिससे पुराणों में "मन्वन्तर" सबधी ऐतिहासिक गणना पूर्णतः गड़बड़ गई। ऐसी स्थिति में पारश्चात्य पंड्यन्त्र से अभिभूत भारत में पारश्चात्य मिथ्याभिमानों और सच्चे इतिहासकार भी पुराणों के आधार पर प्राचीन प्राण्यभारतवासी कालक्रम पर यथार्थ प्रकाश नहीं डाल सके। और अनेक विद्वानों ने युगों की मनमानी व्याख्या की। श्री डी० आर० मनकड ने चतुर्युग में प्रत्येक (कृत्त, त्रेतादि) को एक सहस्रवर्ष का माना। परन्तु इन व्याख्याओं से कोई शुद्धी मुसली नहीं। सत्य यह है कि इतिहास में कल्पना या मिथ्याकल्पना में कोई समस्या हल नहीं होती। "इतिहास" सम्पूर्ण पद की व्याख्या है—"इति हैवमासीदिति

कथ्यते इतिहास"—“जो सत्य घटनाक्रम वास्तव में हुआ था, “वही इतिहास है, शेष कल्पना—अनितिहास- मिथ्या होती है ।

स्वाम्भुवमनु से वासुदेवकृष्ण पयन्त महापुरुषों की तिथियां यथार्थरूप से निश्चित की जा सकती हैं । ‘परिवर्तयुग’ की कालगणना के रहस्योद्घाटन से पूर्व सवध में देशी-विदेशी कुछ अन्वेषकों की विवशता द्रष्टव्य है —

सर्वप्रथम, इस सम्बन्ध में, विख्यात पाश्चात्य पुराण अनुसंधाना पार्जोटर के कोई पूर्वाग्रह नहीं थे, वह स्वबुद्धि से सत्य की खोज करना चाहता था, संभवतः इसीलिए वह कीध आदि की भाँति मैकाले-पद्धत्यत्र में सम्मिलित नहीं था, अतः वह प्राचीन भारतीय इतिहास के सम्बन्ध में पुराणों के आधार पर कुछ सच्ची खोजें कर सका, तथापि विदेशी होने के कारण तथा युगप्रवाह के कारण वह पुराणोल्लिखित यथाथ ऐतिहासिक काल-गणना को नहीं समझ सका । 28 परिवर्तयुगों के सम्बन्ध में निम्न उद्धरण से पार्जोटर की अशक्ति और अज्ञान प्रकट होता है —

“It is unnecessary here to pursue this matter into the later fully developed theory of Yugas and Manvantaras, wherein four age periods (Caturyugas) made up a Manvantara. It was a fanciful Brahmanical elaboration and one feature in it is that the present time is the Kali age in 28th four—age period of the Vaivasvata Manvantara, so the events of traditional history were sometimes distributed among those 28 periods. Thus a pretentious passage declares—Dattatreya as Vishnu's fourth incarnation and Mārkaṇḍeya lived in the tenth Tretā-yuga, Māndhātā as his fifth incarnation and Utathya lived in the 15th Tretā, Rāma Jāmdagnya as his sixth and Viśvāmītra lived in the 19th Tretā. Dasaratha's son Rama, as his seventh and Vāsudeva lived in the 28th age, Vyasa, as his eighth with Jatukarnya and Kṛṣṇa as his ninth.” (A I H T p 179)

पार्जोटर, इस सम्बन्ध में न तो सत्य को समझना चाहता था और न ही उसमें यह समझने की शक्ति थी, अतः उसकी आलाचना करना निरर्थक ही होगा । अबकि महान् वैदिक अनुसंधाना और सच्चे भारतीय इतिहासज्ञ प० भगवद्दत्त तथाकथित त्रेता (=परिवर्त) युगसम्बन्धी अणु को नहीं समझ सके, जैसा कि उन्होंने स्वयं ही लिखा है—“वायुपुराण के बहुत से त्रेता एक

ही त्रेता के अवान्तर विभाग हैं। वायु पुराण के अनुसार आद्यत्रेता से लेकर चौबीसवें त्रेता तक निम्नलिखित व्यक्ति हुए —

दश प्रजापति	—	आद्य त्रेता युग में
बारह देव (आदित्य)	—	आद्य त्रेता युग में
करन्धम	—	त्रेता युगमुख में
आवीक्षित मरुत	—	त्रेता युगमुख में,
तूणबिन्दु	—	तृतीय त्रेतायुग में,
दत्तात्रेय	—	दशम त्रेतायुग में,
मान्धाता	—	पन्द्रहवें त्रेतायुग में,
जामदग्न्य राम	—	उन्नीसवें त्रेतायुग में,
दाशरथि राम	—	चौबीसवें त्रेतायुग में,

कालक्रम की दृष्टि से ये लोग थोड़े-थोड़े अन्तर पर एक-दूसरे के पश्चात् हुए। यदि ये पृथक्-पृथक् चतुर्युगों के पृथक्-पृथक् त्रेता में हुए होते, तो इनके मध्य में द्वापर, कलि, और सत्ययुग के अन्य महापुरुष अवश्य गिने जाते। पर ऐसा किया नहीं गया। अतः वायु के अनेक त्रेता के अवान्तर विभाग हैं। यदि इन अवान्तर त्रेताओं की अवधि तथा आदियुग, देवयुग और त्रेतायुग आदि की अवधि जान ली जायें तो भारतीय इतिहास का सारा कालक्रम शीघ्र निश्चित हो सकता है। हम अभी तक इस बात को पूर्णतया जान नहीं पाये। (भारतवर्ष का बृहद् इतिहास, भा० 1, पृ० 153)।

प० भगवद्दत्त ने अन्यत्र सहस्रबाहु अर्जुन के सम्बन्ध में लिखा—
“सहस्रबाहु अर्जुन की मृत्यु जामदग्न्य राम के हाथों हुई। पुराणों के अनुसार जामदग्न्य राम त्रेता-द्वापर की संधि और उन्नीसवें त्रेता में हुआ। इन कथनों से प्रतीत होता है कि पुराणों में एक ही त्रेता के अनेक अवान्तर विभाग किये गये हैं। बहुत संभव है त्रेता तीन सहस्रवर्ष का हो और पुराणों में उसका 125 वर्ष का एक अवान्तर त्रेता माना हो” (भा० ६० भा० 2, पृ० 104)

प० भगवद्दत्त की यह पूर्णतः भ्रान्ति है कि किसी त्रेतायुग के अनेक अवान्तर विभाग थे मूलतः यह भ्रान्ति प० भगवद्दत्त की नहीं, यह पुराणों के उत्तर-कालीन भ्रष्टपाठों से ही उत्पन्न हुई।

पुराणों में युग गणना सम्बन्धी महती भ्रान्ति-भ्रष्टपाठ

यद्यपि, पार्जितर 28 युगसम्बन्धी अंश की सही व्याख्या नहीं समझ पाया परन्तु युग और मन्वन्तर सम्बन्धी गणना के सम्बन्ध में उसका यह कथन पूर्ण सत्य है —

“It is unnecessary here to pursue this matter into later fully developed theory of fourteen yugas and Manvantaras, wherein 71 fourage periods (caturyuga) made up a Manvantara (p 178)

युगगणना सम्बन्धी भ्रान्ति के दो मूल कारण —

प्राचीन मूलपुराणपाठों में स्वायम्भुवमनु के 71 परिवर्तयुगों और वैवस्वत-मनु के 28 परिवर्तयुगों का उल्लेख पूर्ण सत्य ज्ञान था। ये दोनों एक इस प्रकार के हैं कि वे मिथ्याकल्पना नहीं हो सके, परन्तु उत्तरकालीन पुराण प्रक्षेपकार और लिपिकर्ता परिवर्तयुग के अर्थ और कालमान को मूल गये, अतः उन्होंने इस परिवर्तयुग को मुख्यतः चतुर्गुण समझ लिया, कहीं-कहीं वर्तमान पुराणपाठों में इसी परिवर्तयुग को धेता, द्वापर और कलियुग भी लिख मारा है। यही पुराणपाठत्रुटि प० भगवद्दत्त की भ्रान्ति का कारण है तथा इसी त्रुटि से वर्तमान पुराणपाठों में मन्वन्तर आदि का अयथार्थ कालमान घड़ा गया, जिसका इतिहास या सत्य से कोई सम्बन्ध नहीं।

परिवर्तयुग के भ्रामकपाठों के उदाहरण —

परिवर्तयुग का भ्रान्त नाम द्वापर —

व्यासपरम्परा के सम्बन्ध में पुराणों में यह नाम बहुधा दुहराया गया है, क्योंकि अन्तिम व्यास, कृष्णद्वैपायन ऐतिहासिक द्वापर के अंत में हुए, अतः पूर्वव्यासों को भी द्वापरयुग में रख दिया गया —

अष्टाविंशतिकृत्वो वै वेदा व्यस्ता महर्षिभिः ।

वैवस्वतेऽतरे तस्मिन् द्वापरेषु पुनः पुनः ।

द्वापर प्रथमे व्यस्तारक्षय वेदा स्वयम्भुवा ।

द्वितीय द्वापरे चैव वेदव्यास प्रजापति ॥

(विष्णु० 323, 9-12)

इस पाठ की निरर्थकता इसी तथ्य में स्पष्ट है कि स्वयम्भुव ब्रह्मा और प्रजापति कश्यप किसी द्वापर युग में हुए ही नहीं, पुराणज्ञ इस बात की भली भाँति समझते हैं ।

परिवर्त का त्रेता नाम (भ्रामक)

बलिमस्थेषु लोकेषु त्रेताया सप्तमे युगे ।
 दैत्यैस्त्रैलोक्याक्रांते तृतीयो वामनोऽभवत् ॥
 त्रेतायुगे तु दशमे दत्तात्रेयो बभूव ह ॥
 एकोनविंशे त्रेताया सर्वक्षत्रान्नकोऽभवत् ।
 जामदग्न्यस्तथा षष्ठो विश्वामित्रपुरस्सर ॥
 चतुर्विंशे युगे रामो वसिष्ठेन पुरोधसा ॥
 अष्टमे द्वापरे त्रिष्णुरष्टाविंशे पराशरात् ॥ (वायुपुराण)

अन्तिम श्लोक में अदृष्टाद्दशवें परिवर्तयुग को पुनः भ्रमवश "द्वापर" कहा गया है ।

युगनाम भ्रान्ति के द्वितीय कारण के कथन से पूर्व परिवर्तयुग सम्बन्धी भ्रान्ति के एक तृतीय कारण का भी संकेत करेंगे । यह तृतीय कारण था कि महाभारतकाल में लगभग एक सहस्र वर्ष पूर्व चतुर्युगगणना प्रचलित हो गई थी । उत्तरकाल में परिवर्तयुग के 360 मानुष वर्षों की देवताओं का एक वर्ष मानकर तथा उसको मन्ना "दिव्यसप्तवत्सर" = (मीरमवत्सर) होने में एक महती भ्रान्ति को जन्म दिया और (परिवर्तयुग) का ऐतिहासिक मान प्राप्त विस्मृत हो गया तथा चतुर्युग में 360 का गुणा किया जाने लगा, जिससे चतुर्युग और परिवर्तयुग दोनों की ऐतिहासिकता नष्ट हो गई । और 71 परिवर्तयुग के अन्त को किस प्रकार चतुर्युग और स्वायम्भुव मनु के साथ जोड़ दिया गया, यह आगे स्पष्ट करेंगे ।

परिवर्तयुग का भ्रामक नाम चतुर्युग

निम्न श्लोक में परिवर्तयुग का अधूरा नाम प्रयुक्त हुआ है—

चतुर्विंशे युगे रामो वसिष्ठेन पुरोधसा ।

शनैः-शनैः विस्मृति के कारण युग (=परिवर्तयुग) को चतुर्युग समझ लिया गया । उदाहरणार्थ मरुत श्रावीक्षित, वैवस्वत, मनु एकादश परिवर्तयुग (360 × 11 = 3960 वर्ष) पश्चात् हुए, परन्तु वर्तमान पुराणवाचक में उसे एकादश चतुर्युग का एकादश द्वापर बना दिया गया—

चतुर्युगे त्वन्निभ्रान्ते मनोद्वयैकादशे प्रभो ।

अथावसिष्ठे तस्मिन्स्तु द्वापरे सप्रवर्तिते ।

मरुतस्य नरिष्यन्तस्तस्य पृत्रो दम कित ॥ (ब्रह्माण्ड०)

जब यह भ्रान्ति दृढ़ हो गई तब चतुर्गुण के 12000 वर्षों में परिवर्तयुग के 360 वर्षों को दिव्य वर्ष मानकर उसमें परस्पर गुणा किया जाने लगा। मानुष (सौर) वर्ष को मूलपुराण पाठों में “दिव्य वर्ष” और परिवर्तयुग को “दिव्यसवत्सर युग” (जो 360 मानुष वर्षों का था उसे) दिव्यवर्ष मान लिया गया। पुराण के निम्न पाठ में मूलतः दिव्यसवत्सरयुग (=परिवर्तयुग=360 वर्ष) का उल्लेख था—

त्रीणि वर्षशतान्मेव पष्टिवर्षाणि यानि च ।

दिव्य सवत्सरो ह्येष मानुषेण प्रकीर्तित ॥ (ब्रह्माण्ड० 17/16)

यहां निश्चय ही “दिव्यसवत्सरयुग” का उल्लेख है, जैसा कि सप्तद्वियुग को ‘सप्तपिवत्सर’ और उसके “मानुष” वर्षों को ‘दिव्यवर्ष’ भी कहा गया है—

सप्तर्षीणा युग ह्येतद्विव्यया सख्यया स्मृतम् ॥

(वायु० 99 4 9)

त्रीणि वषसहस्राणि मानुषेण प्रमाणत ।

त्रिंशदाधिकानि तु मे मत सप्तपिवत्सर ॥ (ब्रह्माण्ड०)

अतः इस प्रसंग=ऐतिहासिक गणना सन्दर्भ में युग और सवत्सर तथा “मानुष” और “दिव्य” शब्द समानार्थक हैं, परन्तु उनको भिन्नार्थक समझने से ही भ्रान्ति उत्पन्न हुई।

प्राचीन पुराण पाठों में छ प्रकार के प्रकार (दिव्य) युगों का वर्णन था—

1 पञ्चसवत्सरात्मक युग = पञ्चवत्सर = 5 वर्ष ।

2 पष्टिवत्सर बाहस्पत्ययुग = 60 वर्ष ।

3 परिवर्तयुग = दिव्यसवत्सर = 360 वर्ष ।

4 सप्तपियुग = सप्तपिवत्सर = 2700 या 3030 वर्ष ।

5 ध्रुवयुग = ध्रुवसवत्सर = 9090 वर्ष ।

6 चतुर्गुण सवत्सर = देवयुग = 12000 मानुष वर्ष ।

स्पष्ट है “युग” और “सवत्सर” शब्द समानार्थक थे, अतः इसी भ्रान्ति से चतुर्गुण के 12000 मानुष वर्ष ‘दिव्यवर्ष’ मान जाने लगे और उनमें 360 (वर्ष) का गुणा किया जाने लगा, तब 12000 मानुषवर्षों के चतुर्गुण को 43 लाख 20 हजार वर्षों का ‘कालनिकयुग’ बना दिया गया। पुनः मन्वन्तर को 71 “चतुर्गुण” का वर्षो मना जाने लगा, यह आगे स्पष्ट करेंगे।

“परिवर्तयुग” का आरम्भ नाम “कलियुग”

वाक्य मे अधूरे प्रयुक्त नाम से जिस प्रकार आन्तिका उत्पन्न होती हैं, इसका सर्वोत्तम उदाहरण “परिवर्त युग” शब्द है। पुराणो के ही उत्तरकालीन प्रतिलिपिकर्ताओ ने उसे “कलियुग” भी बना दिया—

तदाऽप्यह भविष्यामि गगाद्वारे कलेषुंरि ।

ततोऽप्यह भविष्यामि अत्रिर्नाम युगान्तिके ॥

(वायु० 23/144)

वायु पुराण के माहेश्वरावतारयोगसंज्ञक 23वें अध्याय मे प्रमुखरूप से 28 वेदव्यासों और उनके शिष्यों का उल्लेख है। वहा पर “मूलपरिवर्तयुग” शब्द को उत्तरकालीन वतमानपाठों मे आन्तिका “कलि” “द्वापर” “त्रेता” और “चतुर्युग” बना दिया गया है, तथापि मूलपाठ “परिवर्तयुग” या “पर्याययुग” ही अधिक सुरक्षित रखा गया है—

परिवर्ते पुन पठे मृष्युर्व्यासो यदा प्रभु ।

सप्तमे परिवर्ते तु यदा व्यास शतश्रुतु ।

वसिष्ठश्चाष्टमे व्यास परिवर्ते भविष्यति ।

परिवर्तेऽथ नवमे व्यास सारस्वतो यदा ।

श्रयोदशे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रमेण तु ।

परिवर्ते चतुर्विधे ऋसो व्यासो भविष्यति ।

तदाऽह भविता ब्रह्मन् बलो तस्मिन् युगान्तिके ।

पञ्चविधे पुन प्राप्ते परिवर्ते यथाश्रमम् ।

वासिष्ठस्तु यदा व्यास शक्तिर्नाम भविष्यति ।

षड्विधे परिवर्ते तु यदा व्यास पराशर ।

सप्तविंशतितमे प्राप्ते परिवर्ते त्रमागते ।

जातृकृष्यो यदा व्यासो भविष्यति तपोधन ।

अष्टाविधे पुन प्राप्ते परिवर्ते त्रमागते ।

यदा भविष्यति व्यासो नाम्ना द्रुपयन प्रभु ॥

उपरोक्त वायुपुराणपाठ मे मूलपाठ पर्याय सुरक्षित है। ऐतिहासिक तथ्य प्रकट है कि त्रमग प्रदेशक “परिवर्तयुग” मे एक “व्यास” का प्रादुर्भाव हुआ, वही व्यास अपने युग का “राष्ट्रकवि” या महर्षि था। मूलयुग का नाम

“परिवर्तयुग” ही था। शनै-शनै पाठ भ्रमता उत्पन्न होने लगी और—
 “परिवर्तयुग” की सजा वही “द्वापर” वही “कलि” और वही “त्रेता” तथा
 “चतुर्ग” बना दी गई। जब “परिवर्तयुग” को “चतुर्ग” बना दिया गया तो
 समस्त ऐतिहासिक गणना काल्पनिक बन गई।

उपरोक्त वायुपुराण सन्दर्भ से स्पष्ट है कि परस्पर व्यासों में लाखों या
 करोड़ों वर्षों का अन्तर नहीं था, न ही उनके मध्य में कोई वृत्तयुग, त्रेता या
 द्वापर या कलियुग थे। प्रत्येक “व्यास” अपने “पुत्रव्यास” का शिष्य था।
 निश्चय ही उनकी आयु दीर्घ थी—अनक ज्ञानाब्धिया, वह जायु लाखों या
 करोड़ों वर्षों की नहीं थी। उदाहरणार्थ चतुर्थव्यास बृहस्पति, आगिरस, तृतीय
 व्यास उशना भार्गव (शुक्राचार्य) के शिष्य थे। पंचम व्यास-विवस्वान् पंचम-
 व्यास के शिष्य थे। सप्तम व्यास शनत्रुहन्द्र, षष्ठव्यास वैवस्वतमनु के शिष्य
 थे। यही परम्परा 28 (परिवर्तयुग) पयन्त कृष्णार्जुनव्यास तक चलती
 रही और व्यास पीढ़ी-दर-पीढ़ी होते रहे।

अतः गुरु-शिष्य या पिता-पुत्र में चतुर्ग (12000 वर्ष या 4320000)
 का अन्तर मानना कितनी भ्रष्ट, घृष्ट एवं असत्य कल्पना है, इसको कोई भी
 बुद्धिमान व्यक्ति सोच सकता है।

अतः प्रत्येक व्यास एक परिवर्तयुग (360 मानुषवर्ष) में हुआ न कि
 चतुर्ग में, जैसी कि वर्तमान पुराणगणों से मिथ्याधारणा बनती है। प्रजापति
 कश्यप या उनके पौत्र वैवस्वत मनु से पाराशय व्यास तक 28 परिवर्तयुग
 (360 × 28 = 10080 वर्ष) व्यतीत हुए।

एक सप्ततिपरिवर्तयुग और स्वाम्नुवमनु का समय
 परिवर्त या परिवृत् (पाठत्रुटि)

यह परिवर्तयुग-नपना स्वयम्भुवमनु से आरम्भ हुई थी, न कि वैवस्वतमनु
 से। यह ध्यातव्य है कि मूलपाठ (परिवर्त) था, उसको उत्तरकाल में परिवृत्त
 बना दिया गया, तथा पुराणपाठ द्रष्टव्य है—

स वै स्वयम्भुव पूवपुत्रो मनुश्च्यते ।

तस्यैकमपतिपुग मन्वन्तरमिहोच्यते ॥

यह मूलपाठ सही माना जा सकता है, परन्तु परिवर्तयुग को केवल युग कह
 देने से अन्य पाठों में उसे चतुर्ग बना दिया गया—

“एषा चतुर्गाना तु गणना ह्येकसप्तति”

इस श्लोक के साथ (वर्तमान पाठो में) परिवर्त का अशुद्ध पाठ परिवृत भी मिलता है—

क्रमेण परिवृतास्तु मनोरन्तरमुच्यते ।
परिवृते युगे तरिमस्ततस्ताभि प्रणश्यति ॥
एषा चतुयुर्गता च गणित ह्येकसप्तति ।
क्रमेण परिवृतास्तु मनोरन्तरमुच्यते ॥

लेकिन मूलपाठ परिवर्त ही था, उनके साथ (आगे के) श्लोको से भी यह सिद्ध है कि—

यथा युगाना परिवर्तनानि, चिरप्रवृत्तानि युगस्वभावात् ।
तथा न सतिष्ठति जीवलोक क्षयोदयाम्या परिवर्तमान ॥

सभी प्रकार विचार करने से स्पष्ट और सिद्ध होता है कि मूलपाठ 'एकसप्ततिपरिवर्तयुग' ही था, उसको पूर्वोक्त भ्रम कारणों से एक सप्तततिचतुर्युग' कल्पित किया गया। निश्चय ही स्वायम्भुवमनु, से पाराशर्य व्यासपर्यन्त 71 परिवर्तयुग [360 × 71 = 25560] या छब्बीस सहस्र मानुषवर्ष व्यतीत हुए थे, यह ब्रह्माण्डपुराण (9-2-26-13) के निम्नपाठ में सुरक्षित रखा गया है—

“षड्विंशतिसहस्राणि वर्षाणि मानुषाणि तु ॥”

प्राचीन मूलपुराण पाठो में ऐतिहासिकगणना मानुषवर्षों में ही थी, जैसा कि वायुपुराण और ब्रह्माण्डपुराण में मानुषवर्ष शब्द की बारम्बार दुहराया गया है।

ब्रह्माण्डपुराण (7 2 35 73) के अनुसार स्वायम्भुवमनु से भगवान प्रभु कृष्णर्द्रपायन व्यास पर्यन्त 71 परिवर्तयुग व्यतीत हुए थे। वैवस्वतमनु से पाराशर्यव्यास तक 28 परिवर्तयुग व्यतीत हुए थे। वैवस्वत और स्वायम्भुवमनु तथा वैवस्वत मनु में 43 परिवर्तयुगों का अन्तर था अर्थात् सगभग सोलहसहस्रवर्ष। अतः स्वायम्भुवमनु जब से सगभग 31 या सगभग 32 सत्स्र वर्ष पूर्व हुए। पुराणों बाइबिल में उल्लिखित स्वायम्भुवमनु (आत्मभू आदम) और मनु वैवस्वत (नूह) की आयु मृत्यु प्रतीत होती है, तदनुसार आदम 900 वर्ष जीवित रहा—

नूह (मनु वैवस्वत) की आयु 950 वर्ष थी—

बाइबिल के प्रमाण में भी सिद्ध है कि चौदह मनुओं में परस्पर तीस-तीस करोड़ वर्षों का अन्तर नहीं था, जैसा कि वर्तमान अनेक पुराणपाठों में यह छान्ति

विद्यमान है और इसको पोगापन्थी एव अब कुछ तथ्याकथित वैज्ञानिक मानते हैं और उक्त पुराणप्रमाण से पृथ्वी की आयु दो अरब वर्ष बताते हैं। यह सब उक्त भ्रान्तिमय मन्वन्तरगणना का परिणाम है। स्वायम्भुवमनु का समय पुराण प्रकरण से ऊपर बता दिया, अब अन्य मनुओं का समय निर्दिष्ट करते हैं।

चौदह मनुओं का समय (कालान्तर)

पुराणानुसार स्वायम्भुवमनु से पाराशर्यव्यास पर्यन्त 71 परिवर्त युग (71 × 360 = 25920) या सगमग छब्बीस सहस्र वर्ष व्यतीत हुए, यह पहले ही निर्णय किया जा चुका है, इन जन्म मनुओं का समय भी अनुमानित किया जा सकता है। चौदह मन्वन्तरा में 994 चतुर्गुण की कल्पना कितनी निरर्थक है, यह व्यासपरम्परा और परिवर्तयुगगणना से सिद्ध हो चुका है। इस मिथ्याधारणा का मूल यह वाक्य था कि स्वायम्भुवमनु से महाभारतकाल तक 71 युग (=परिवर्तयुग) व्यतीत हुए। उत्तरकालीन पुराणवेत्तानों ने इसका यह अर्थ लगाया कि प्रत्येक मनु 71 चतुर्गुण के अन्तर से हुआ तथा अभी केवल छ मनु व्यतीत हो चुके हैं और सातवा वंशस्वतमनु का काल चल रहा है, लेकिन निम्न विवेचन से यह धारणा पूर्णतः निस्सार सिद्ध होगी।

पुराणों के ऐतिहासिक परिशीलन से सिद्ध होता है कि सभी चौदह मनु भूतकाल के प्राणी थे, इन मनुओं में कोई निश्चिन कालान्तर नहीं था। कुछ मनु भ्राता या पिता-पुत्र थे, कुछ सहादर भ्राता थे, ता कुछ अन्य निकट सम्बन्धी। कुछ मनुओं में परस्पर एक शताब्दी का अन्तर भी नहीं था—यथा चार सावर्णि महोदर भ्राता एव स्वभावतः समकालिक व्यक्ति थे। यह आगे स्पष्ट होगा।

गतकक्रम

वर्तमान पुराणपाठों में चौदह मनुओं का यह क्रम प्रदर्शित किया गया है—(1) स्वायम्भुवमनु (2) स्वारोचिषमनु (3) उत्तममनु, (4) तामसमनु (5) देवतमनु (6) चाक्षुषमनु, (7) वैवस्वतमनु, (8) सार्वणिमनु, (9) दक्ष-सार्वणिमनु (10) ब्रह्मसार्वणिमनु, (11) धर्मसार्वणिमनु (12) दक्षसार्वणि-मनु, (13) रोच्यमनु और (14) भौत्यमनु।

उपर्युक्त नामों में ही पाठकों एव विद्वानों को आभास हो जायेगा कि उपरोक्त सभी मनु भूतकाल में हो चुके हैं, यथा अष्टम सार्वणिमनु, विवस्वान् के पुत्र और वैवस्वतमनु के भ्राता थे और दक्ष, ब्रह्मा (प्रजापति कश्यप) धर्म

प्रजापति और उसके पौत्र रुद्र आदि सभी भूतकालिक महापुरुष थे और परस्पर इसमें सम्बन्ध भी था, यथा कश्यप (ब्रह्मसावर्णिमनु), दक्ष प्राचेतसमनु के जामाता और शिष्य थे, धर्म प्रजापति रुद्र के पितामह थे और दक्ष तथा कश्यप के समकालिक थे और इनके भविष्यकालिक होने का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता ।

प्रारम्भिक चार मनु

प्रारम्भिक चार मनु प्रथम स्वायम्भुवमनु के ज्येष्ठपुत्र प्रियव्रत के वंशज ही थे—

स्वारोचिषश्चोत्तमोऽपि तामसो रैवतस्तथा ।

प्रियव्रतान्वया ह्येते चत्वारो मनव स्मृता ॥

(ब्रह्माण्ड० 1-2 36-65)

समय

मानव इतिहास की प्रथम सहस्राब्दी में आज से तीस हजार वर्ष पूर्व 70 परिवर्त (प्राक्महाभारतकाल) पूर्व ये चारो मनु हो चुके थे, क्योंकि चारों मनु प्रथम मनु—स्वायम्भुव के निकट वंशज ही थे । अतः मनुओं या मन्वन्तरो में तीस करोड़ वर्षों का अन्तर मानना उत्तरकालीन भ्रामककल्पना है, जो 71 परिवर्तयुग के यथाथ कालमान की विस्मृति से उत्पन्न हुई ।

चाक्षुषमनु का समय

स्वायम्भुवमनु के द्वितीय पुत्र मनु के 35 परिवर्त पश्चात् सगमग द्वावश सहस्र वर्ष पश्चात् और आज से लगभग 18000 वर्ष पूर्व, दक्ष और कश्यप से लगभग दो सहस्र वर्ष पूर्व चाक्षुषमनु हुए । चाक्षुषमनु की पाचवी पीढ़ी में आज से लगभग 17000 वर्ष पूर्व, आदिराजा पृथु वैश्य हुए, जिनके नाम से यह भ्रमण्डल "पृथिवी" कहलाया ।

दक्षादि छ मनु—

चाक्षुषमनु से पूर्व पुलह और भृगु के वंशो में क्रमशः रुचि प्रजापति और भूति प्रजापति हुए । रुचि के पुत्र हुए कर्दम, जिनके ऊपर नाम रोष्य या कर्दम या दक्ष (आदिम प्रथम) भी थे । कर्दम ही रोष्य मनु थे । रोष्य मनु और भोत्य मनु प्रायः स्वायम्भुवमनु के समकालिक थे । कर्दम (रोष्यमनु) के पुत्र परमपि करिस थे और भोत्य मनु के वंशज वाचावृद्धमजक ऋषियों को स्वायम्भुव मन्वन्तर में अतलाया है—

वाचावृदानुपीन् रिद्धि मता म्वायम्भुवस्य वै ।

(ब्रह्माण्ड० 3-4-1-109)

कर्दम (रोच्यमनु) ने स्वायम्भुव मनु के समय में आदिदक्ष के नाश से विपुल प्रजायें उत्पन्न की—

पूर्वकाले महाबाहो ये प्रजापतयोऽभवन् ।

कदम प्रथमस्तेषाम् ॥

(रामायण 3-14-6,7)

भागवतपुराण के अनुसार कर्दम (रोच्यमनु), स्वायम्भुवमनु के दोहित थे। वर्तमान अनेक पुराणपाठों में रोच्य और भौत्य मनुओं को भविष्यकालिक बताया गया है। उनको भविष्यकालिक मानना कितना निरर्थक है, यह इन तथ्यों से ज्ञात हो जाता है।

अन्य स्वायम्भुवमनु, स्वारोचिपमनु, उत्तममनु, तामसमनु, रंवनमनु, भौत्यमनु और रोच्यमनु (कर्दम = दक्षप्रथम) प्रायः समकालिक एवं परस्पर, सम्बन्धी एवं निकट वंशज थे और स्वायम्भुवमनु के अन्तर, प्रथम सहस्राब्दी में, आज से लगभग 30 हजार वर्ष पूर्व ही चुके थे, अतः इनमें से कोई भी मनु भविष्यकालिक नहीं हो सकता।

मन्वन्तर का दीर्घकालिक परिमाण (30 करोड़ वर्ष) का मानना उत्तर-कालीन अष्टतम कल्पना है, जो "परिवर्तयुग" सम्बन्धी विस्मृतिजन्य भ्रान्ति से उत्पन्न हुई। सृष्टि-इतिहास या मानव-इतिहास का 30 करोड़ वाले किसी मन्वन्तर से कोई सम्बन्ध नहीं। चौदह मनुओं में प्रायः कुछ जनादियों या सहस्राब्दियों का कालान्तर था। वैसे भी करोड़ों वर्ष की घटनाओं की स्मृति मानव इतिहास में रखना पूर्णतः असम्भव है, क्योंकि लगभग 18 हजार वर्षों में पृथिवी पर हिमप्रलय या जलप्रलय होती है, और एक करोड़ अस्सी हजार वर्ष में महाप्रलय जिसमें पृथिवीतल की समस्त जीवसृष्टि नष्ट हो जाती है, अतः पृथिवी पर लाखों या करोड़ों वर्षों का इतिहास मिल ही नहीं सकता। स्वायम्भुव-आज से लगभग 31 हजार वर्ष पूर्व हुए और उनमें पूर्व का मानव इतिहास पूर्णतः अज्ञात है।

पाँच सावर्ण मनु

वर्तमान पुराणपाठों में जिन पाँच सावर्णमनुओं को भविष्यकालिक मनु बताया गया है, वे परमेष्ठी प्रजापति कश्यप के ही पुत्र थे। यह वही कश्यप थे, जिनका पुत्र हिरण्यकशिपु दैत्यराज था और देवराज इंद्र तथा विष्णु वामन

इन्हीं कश्यप के परमतेजस्वी पुत्र थे। अतः कश्यप भविष्यकालिक नहीं, तब उनके पाच पुत्र-मावर्णमनु भविष्यकालिक कैसे हो सकते हैं—

सावर्णमनवस्तात पच ताश्च निबोध मे ।

परमेष्ठिसुतास्तात मेरुसावर्णता गता ।

दक्षस्यैते दौहित्रा प्रियायास्तनया नृप ॥ (ब्रह्माण्ड०)

वायुपुराण (4-100-50-60) में प्रथम मेरुसावर्णमनु को दक्ष (प्राचेतस) पुत्र रोहित का पुत्र बतलाया है—

प्रथम मेरुसावर्णेदक्षपुत्रस्य वै मनो ।

दक्षपत्रास्ते रोहितस्य प्रजापते ॥

कश्यप, प्रजापति, स्वयम्भू, परमेष्ठी एक ही व्यक्ति के नाम थे, जैसा कि अथर्ववेद (53-54 सूक्त) में स्पष्ट लिखा है—

कालो ह ब्रह्मा भूत्वा विभर्ति परमेष्ठिनम् ।

काल प्रजा असृजत कालो अग्ने प्रजापतिम् ।

स्वयम्भू कश्यप कालात् . ॥

कश्यप को ही परमेष्ठी कहा जाता था, निम्न वैदिक एव इतिहासपुराण प्रमाण द्रष्टव्य हैं -

(1) प्रजापतिरिन्द्रमसृजत—आनुजावर देवानाम् ।

(तैत्तिरीयब्राह्मण 2-2-10 61)

(2) स परमेष्ठी प्रजापति पितरमब्रवीत् । स प्रजापतिरिन्द्र पुत्रमब्रवीत्

(माध्य० शतपथ ब्राह्मण । 1-1-6-17)

हरिवंशपुराण में स्पष्ट लिखा है—

य कश्यप सुतवर परमेष्ठी व्यजीजनत् । (हरि० 1-3-9)

सपाकषित द्रष्टव्य मनु

रोहित (रोहितपुत्र) मेरुसावर्णिवेवस्वतमनु के पिता विवस्वान का अग्रज भ्राता ही था। अतः चाचा (मेरुसावर्ण) और भतीजे (वेवस्वतमनु) में जितना कालान्तर हो सकता है, यह सामान्य बुद्धि में ही गाँचा जा सकता है, अतः मन्वन्तर का वर्तमान आकड़ा = 30 कराह 67 नाद्य 20 हजार वर्ष-मूणत कल्पित है, उसमें रत्नीभर भी मत्पता नहीं है। यह मतिघ्रष्ट कल्पना है, जो परिवर्तयुग सम्बन्धी विमूर्ति में उत्पन्न हुई, यह हम पूर्वं सरेत कर चुके हैं। अतः पाच मावर्णमनु परमार भ्राता एव समकालिक थे और इनका समय आज से लगभग 15 हजार वर्ष पूर्व था।

दो वैवस्वतमनु—

पाच सावर्णमनुओ म चार हो कश्यप के पुत्र थे और पाचवा सावर्णिमनु विवस्वान का पुत्र एव प्रसिद्ध वैवस्वतमनु—श्राद्धदेव का अनुज था—

मनुरेवाभवन्नाम्ना सावर्णं हूति चोच्यते ।

द्वितीयो य सुतस्तस्या स विज्ञेय शनैश्चर ।

(ऋग्वेद 1-9-20)

वैवस्वतेऽग्नये राज्ञा द्वौ मनु तु विवस्वत ॥

(वायुपुराण)

मनुवैवस्वत पूर्वं श्राद्धदेव प्रजापति ।

यमश्च यमुना चैव यमजो मवमूवत् ॥ (हरि० 1-9-8)

श्राद्धदेव—वैवस्वतमनु—के इश्वाकु आदि दस पुत्र प्रसिद्ध थे । उनके अनुज सावर्णमनु के अन्य दस नाम—श्रुतकर्मा और शनैश्चर—पुराणों में उल्लिखित हैं ।

अतः सावर्णमनु या चौदह मनुओं में कोई भी भविष्यकालिक नहीं ।

मेरी खोजों से चौदह मनुओं का क्रम इस प्रकार था—

- 1 स्वामम्भुदमनु
- 2 स्वारोचिपमनु
- 3 उत्तममनु
- 4 तामसमनु
- 5 रेवनमनु
- 6 रौच्यमनु = रुदम = आदिदस
- 7 भौत्यमनु
- 8 चाक्षुपमनु = चरिष्णुमनु
- 9 धर्मसावर्णिमनु = धर्मप्रजापति
- 10 दससावर्णि = प्राचेनम दसमनु
- 11 ब्रह्मसावर्णि = ब्रह्मा = कश्यप = परमेष्ठी = प्रजापति
- 12 मेरुसावर्णिमनु
- 13 वैवस्वतमनु = श्राद्धदेव
- 14 सावर्णिमनु - श्रुतकर्मा = शनैश्चर

पुराण और कर्तव्यावबोधन

डा० जगदीश प्रसाद मिश्र

मानव ज्ञाति को सोचने की शक्ति ही उसे सम्पूर्ण सृष्टि में शीर्षस्थ स्थान दिला सकी है। वस्तुतः अद्यावधि हुए युद्धों एवं सन्धियों को उचित या अनुचित के ज्ञान में टाला जा सकता था। बसा करणीय है और बसा अकरणीय — यह एक विवादमान विषय है। एक ही वस्तु अच्छी भी हो सकती है और बुरी भी। उदाहरणतः नीम के पत्ते मानव के लिए तो कड़ुवे हैं किन्तु वही बकरी के लिए मीठे हैं। इसी तरह पानी की भरी बाल्टी का भार हवा में कुछ और होता है। पानी में कुछ और। सार रूप में उचित पुण्य और अनुचित ही पाप है। इसी तथ्य का समर्थन धर्म की परिभाषा द्वारा भी आपाततः हो जाता है।

यं स्याद्धारणयुक्तं सधर्मं इति कथ्यते। इसका भाव यही है कि मनुष्य के लिए ग्रहण करने योग्य जो अच्छी प्रवृत्तियाँ हैं वही धर्म है। वह परिवर्तनशील है स्थिर नहीं। धर्म और औचित्य तथा अनौचित्य के सम्बन्ध में विद्वान् एक मत नहीं हैं। परिणामवादियों के अनुसार सुपरिणाम का साधन औचित्य एवं सुपरिणाम का साधन अनौचित्य की कोर्ट में जा जाता है। यह मत धर्म पूर्ण ही है यथा यदि किसी दूबने वाले की शर्तनाद में व्यथित हृदय कोई उसे बचाने के लिए जलाशय में जाता है और स्वयं दूब जाता है तो क्या उसका कार्य अनुचित होगा ? कदापि नहीं।

इस उचित-अनुचित पाप और पुण्य का निपट पुराणों में बहुत अच्छी प्रकार में हुआ है। महाभारत के समय में अर्जुन इस किञ्चनव्यविमूढ़ता में घमिन हुए थे। महाभारत और पुराण समकालीन तो कह ही जाते हैं। महाभारत का विषय पुराणों में भी है। स्वयं पद्मपुराण में गीता का विग्रह वचन इसका प्रमाण है।

अर्जुन स्ववधुवाग्धवों को देखकर कर्तव्य से मोहित हो गया—

दृष्ट्वेम स्वजनं कृष्ण युयुत्सु समुपस्थितम्,
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च आयते,
गाण्डीव स्रसते हस्तात्वक्चैव परिदहते ।

इसके समाधानार्थ भगवान् कृष्ण ने कर्मयोग व कर्म सन्यास दो ही मार्गों का सम्यक् उपदेश दिया है । कर्म सन्यास के अनुसार हमें सभी कर्मों का त्याग करना होगा—यह अति दुष्कर है । इसके विपरीत कर्मयोग का माग सरल और अच्छा है—

नियतं कुरु कर्म त्व कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।
शरीरं यात्राऽपि च ते न प्रसिद्धयेदकर्मणः ॥

कर्म की सर्वातिशयता का प्रदर्शन ही तो हुआ है जब भगवान् कृष्ण ने कहा—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पुरुषः ।
कर्मणैव हि मसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।
लोकमप्रहमेवापि मपश्यन्कतुं महसि ।

इस सदर्म में भगवान् कृष्ण की यह उपेक्षा है कि कर्म न करने वाला एक क्षण भी ठहर नहीं सकता । एतदर्थं कर्म ही में सिद्धि है—शायद Work is worship से भी यही ध्वनि निकलनी है ।

कर्म क्या है?—यह प्रश्न भी जटिल है किन्तु इस जटिलता का समाधान भी

नासता विद्यते भावो नाभावो विद्यते मनः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शभिः ॥

सच्चाई तो यह है कि गीता और पुराणों में यह मन वैदिक विचारों का ही निगमित है—

कौषीतकी उपनिषद्—त्रिशीर्षाणत्वाष्टमहनम् । अस्नमुखान् यनीन् साला-
वृक्षेभ्यः प्रायच्छम् । बह्वी सधा अतिक्रम्य दिवि प्रहतादीयान् ऋषमहमन्तरिसे
पौलोमान् पुषिव्या कालखाञ्जान । तस्यने तत्र न लाम च मा मीयत ।

स यो मा विजानीयान्तस्य केन च कर्मणा लोका मीयते । न मानृबधेन न
पितृबधेन न स्तेपेन न भ्रूगइ यनः । नास्य पापं च न चकृषो मुघ्यान्लील येतीति ।

इन्द्र का यह कथन आपातत एक पौराणिक उपाख्यान का स्मरण करा देता है जबकि परशुराम ने अपने पिता के प्रति कर्तव्य पूर्ण करते हुए मातृवध कर दिया था। इसी भावना का समर्थन गीता में भी हुआ है—

य एन वेत्ति हन्तार यश्चैन मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नाय हन्ति न हन्यते ॥

किन्तु सामाजिक निर्वाह के लिए कुछ नियमों की अपरिहार्यता में सर्वथा मर्तक्य ही है। एतदर्थं कुछ प्रतिबन्धों के साथ हिंसा को पुराणों ने स्वीकार किया है। पुराणों के रचना समय में वैदिक हिंसा का आशय लेकर जो अनियमित हिंसा का प्रचलन था—इसका तो पुराणों ने विरोध किया किन्तु हिंसा के सर्वथा त्याग बाल सिद्धान्तों का पुराणों ने समर्थन नहीं किया।

विगत भारतीय इतिहास के वे काले पन्न आज भी एक टीस ही पैदा करते हैं जब बौद्ध धर्म से प्रभावित भारतीय शासकों ने अहिंसावाद रूपी कायरता को धरण कर अपने देश को पराधीनता की गोद में सोप दिया था।

यही कारण है कि पुराणों ने नियमों को बहुजन हिताय एवं बहुजन सुखाय ही बनाया—

परोपकार पुण्याय पापाय परपीडनम् ।

इसी तथ्य का उद्घाटन करता है।

पुराणग्राही हिंसा के स्पष्टीकरण के लिए यों नमझा जा सकता है कि - एक साधारण आदमी द्वारा किसी व्यक्ति का मार देना अकर्तव्य है—वह इसके लिए दण्डनीय भी है किन्तु एक सिपाही युद्ध में जितने ही अधिक शत्रुओं का विनाश करेगा—उतना ही अधिक यश प्राप्त करेगा। हिंसा उसका कर्तव्य होगी।

पुराणों ने कर्तव्यों को सर्वातिशायी माना है।

कर्माणि च विमत्नानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ।

आज की सामाजिक निदमावली अर्थात् (सर्) और न्याय विधान का मनुष्य बाह्यरूप में ही पालन करना है अन्तरमन से नहीं किन्तु पुराण का कर्तव्यवाद हमसे मिल्न है—

अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशमम् ।

अर्थात् सामाजिक नियमों के विरुद्ध किये गये कर्म का परिणाम ईश्वर अवश्य देता है।

अब पुराणों ने कर्तव्यवाद को सरल शब्दावली तो दी है किन्तु उसमें गाम्भीर्य का मञ्जुल सामञ्जस्य भी है जिसके अनुसार समाज द्वारा निर्धारित नियम—जो शासन से अनुमोदित हो—भले ही वे अच्छे हो या बुरे उसका यथोचित पालन मनसा, वाचा, कर्मणा करना कर्तव्य एव पुण्य ही है—

स्वे-स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नर ।
 स्वकर्मैर्निरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छुणु ॥
 यत प्रवृत्ति भूताना येन सर्वमिदं जगत् ।
 स्वकर्मणा तमभ्यर्च्यं सिद्धिं विन्दति मानव ॥
 स्वभाव नियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ।
 सहजं कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ॥

पुराणों में तीर्थयात्रा व पर्यटन उद्योग

डा० राजकुमारी त्रिखा

तीर्थों का महत्त्व

हिन्दूधर्म व सस्कृति में तीर्थयात्रा का प्रमुख स्थान है। तीर्थों की महिमा धनन्त मानी गई है। वे अपनी स्वाभाविक शक्ति से ही यात्रियों का पाप नाश करके मनोरथ पूर्ण करते हैं तथा मोक्ष प्रदान करते हैं। यही कारण है कि प्रत्येक हिन्दू यथाशक्ति तीर्थयात्रा करने को लालायित रहता है।

वेद, पुराण, रामायण, महाभारत आदि में तीर्थों की महिमा वर्णित है। तीर्थ शब्द का रूढ़ अर्थ है पवित्र स्थान। पृथ्वी के कुछ स्थान अन्य स्थानों की अपेक्षा अधिक पवित्र माने गये हैं। वैसे तो ससार के सभी स्थान एक समान प्रतीत होते हैं। परन्तु जैसे भौगोलिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न अक्षांश व देशान्तर रेखाओं वाले स्थानों की जलवायु, जलजन्तु, उपज आदि भिन्न-भिन्न होती है। परन्तु एक ही क्षेत्र जैसे टूट्टा के जीवजन्तु जलवायु उपज आदि सभी स्थानों में एक जैसे पाये जाते हैं। उसी प्रकार जहाँ अधिक पुण्यात्मा तथा समार से विरक्त महापुरुष निवास करते हैं, वहाँ का वातावरण अधिक शान्त, पवित्र व आध्यात्मिक तेज युक्त होता है। ऐंसे ही स्थान तीर्थ कहलाते हैं। स्कन्द पुराण में कहा है—

सद्भिः समाश्रितो भूमिभागस्तीर्थतपोच्चने ।

स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ॥

पृथ्वी के कुछ स्थान अपनी स्थितिबश ही अधिक पवित्र माने गये हैं, जैसे शरीर के कुछ भाग (जैसे मस्तक) श्रेष्ठ तथा कुछ मध्यम माने गये हैं। ऐसे स्थानों की रज, जल व तेज का अद्भुत प्रभाव होता है। कहा गया है—

यदा शरीरस्योद्देशा केचिन्मध्यनमा स्मृताः ।

तथा पृथिव्यामुद्देशा केचित् पुष्यतमा स्मृताः ॥

प्रभावादद्भुताद् भूमेः सतिलस्य च तेजसा ।

परिग्रहान्मुनीनाञ्च तीर्थाना पुष्यता स्मृता ॥

—स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ६ ४२-४३

इन पवित्र तीर्थस्थानों पर यात्रा करने से पुण्य मिलना है। तीर्थों में पुष्पात्मा व निष्पाप साधु रहने हैं जिनका दर्शन मानव के पापराशि को जलाने में अग्नि का काम करता है—

तीर्थेषु लभ्यते साधू रामचन्द्रपरायण ।

यद्दर्शनं नृणां पापराशिदाहाशुशुभणि ॥

शास्त्रों में तीर्थ विवेचन व यात्राविधि —

हमारे पूर्वज ऋषि मुनियों ने स्वयं लक्ष्मी चौड़ी तीर्थयात्राएँ की। भारतवर्ष के दूर दराज व सीमा पर स्थित सभी तीर्थों का पुराणों में वर्णन पाया जाता है। पूर्व में ब्रह्मपुत्र, कामाख्या, प्राग्ज्योतिष आदि से लेकर पश्चिम में समुद्रतट पर स्थित द्वारका (द्वारावती) तक, उत्तर में बद्रीनाथ, केदारनाथ, मानसरोवर, कैलास, गगोत्तरी से लेकर दक्षिण में रामेश्वरम्, कन्याकुमारी तक के क्षेत्र की, विस्तृत तीर्थयात्राएँ हमारे ऋषि मुनियों ने की। उन्हें अपने देश का विशद भौगोलिक ज्ञान था। नर्मदा नदी की लम्बाई का वर्णन करते हुए मत्स्यपुराण (१८६ २४) में कहा गया है—

योजनाना शत साय्र श्रूयते सरिदुत्तमा । हमे यह जानकर आश्चर्य होता है कि नर्मदा की यह लम्बाई आधुनिक परवेक्षणों से भी सिद्ध होती है। नर्मदा की लम्बाई ८०० मील है। ८ मील का एक योजन होता है। इस प्रकार नर्मदा की लम्बाई सचमुच १०० योजन सिद्ध होती है। इतना ही नहीं प्रायः सभी स्थानों की स्थिति, अन्य स्थानों से उसकी दूरी, स्थान का परिमाण, स्थानों के निकटस्थ प्रसिद्ध स्थान, प्रसिद्ध स्थान के अन्तर्गत अन्य अवान्तरस्थान आदि अनेक विषयों का विवरण भी पुराणों में पाया जाता है। इतना ही नहीं पुराणों में पर्वतों की ऊँचाई वा माप बताते हुए उनके भूगर्भस्थ परिमाण भी दिये गये हैं। उदाहरणार्थ मेरु के विषय में कहा गया है—

प्रविष्टं षोडशाघस्ताद् द्वात्रिंशद् भूर्धनि विस्तृत ।

—विष्णु पुराण २ २ ८

ऐसे स्थानों की जाँच करके उसकी सत्यता की परीक्षा की जानी चाहिए। पुराणों में तीन प्रकार के तीर्थ माने गये हैं—

१ स्थावर तीर्थ अर्थात् पवित्र भूमिभाग,

२ जगम तीर्थ अर्थात् गुरु ब्राह्मण इत्यादि,

३ मानसतीर्थ अर्थात् विविध सद्गुण यथा, सत्य, क्षमा, दान, दया, ज्ञान,

इन्द्रिय सन्तम इत्यादि ।

इन सभी तीर्थों का सेवन पुण्यप्रद माना गया है, पवित्र भूमिभागरूप तीर्थों के सेवन, दर्शन, स्नान, स्पर्श आदि द्वारा पुण्य मिलता है। कहा गया है—

तीर्थाना दर्शनं श्रेयं स्पर्शनं स्नानमेव च ।

कीर्तनं स्मरणं चापि न स्यात् पुण्यं विना परम् ॥

श्रद्धा सहित तीर्थों के स्नान, दर्शन आदि की कल्पना द्वारा भी तीर्थ यात्रा का फल मिलता है। शास्त्रों में कहा गया है कोई-कोई तीर्थ दुर्गम है। श्रद्धापूर्वक कहा जाने की भावना करने से भी तीर्थयात्रा का फल प्राप्त होता है।

गम्याग्यपि च तीर्थानि कीर्तितान्यगमानि च ।

मनसा तानि गच्छेत् सर्वतीर्थसमीक्षया ॥

—पद्मपुराण आदिखण्ड 39 87 तथा महाभारत वनपर्व 85 104 5 ।

ऐसा माना गया है कि जैसी श्रद्धा हाती है वंसा ही फल तीर्थयात्रा से मिलता है—

मन्त्रे तीर्थे द्विजे देवे देवज्ञे भेषजे गुरो ।

यादृशी भावना यस्य सिद्धिर्भवति तादृशी ॥

यदि श्रद्धारहित मन से तीर्थयात्रा की जाये तो तीर्थयात्रा का मुख्य फल अर्थात् मन शुद्धि की प्राप्ति नहीं होती। यूँ तो गंगा में मछलियाँ सदा स्नान करती हैं व मदिरो में कबूतर सदा रहते हैं परन्तु उनमें श्रद्धाभाव न होने के कारण कोई पुण्यप्राप्ति नहीं होती। कहा गया है—

गंगादितीर्थेषु वसन्ति मस्स्या देवालय पक्षिगणाश्च नित्यम् ।

भावोन्मितास्ते न फल लभन्ते, तीर्थाच्च देवायतनाच्च मुह्यतात् ॥

इस प्रकार पुराणों में तीर्थयात्रा की विधि, तीर्थयात्री के गुणों आदि का विस्तृत विधान प्राप्त होता है।

सम्पूर्ण विवेचन के उपरान्त एक प्रश्न उठता है—जब श्रद्धासहित तीर्थों की कल्पना द्वारा ही तीर्थयात्रा का फल मिल जाता है, तो वास्तविक तीर्थयात्रा पर इतना बल क्यों दिया गया है। शारीरिक कष्ट उठाने व यात्रा पर धन व्यय की आवश्यकता ही क्या है, जबकि मानसिक तीर्थयात्रा द्वारा भी यात्रा का फल मिल ही जाता है।

तीर्थ का फल —

एक स्थान पर कहा गया है—

मुह्यया पुरुषयात्रा हि तीर्थयात्राप्रसगत ।

सद्भिः समाश्रित भूमिभागस्तीर्थंतपोच्यते ।

—स्वन्द पृ० माहेश्वर उख्ड ।

अर्थात् तीर्थयात्रा के बहाने लोगों से मेल जोल ही मुख्य सध्य है। इससे ज्ञात होता है कि ऋषि मुनि भिन्न-भिन्न स्थानों के निवासियों के पारस्परिक मेलजोल का महत्व समझते थे। तीर्थयात्रा के बहाने जब व्यक्ति घर से बाहर अन्य स्थान पर जाता है तब वह स्थान-स्थान की वेशभूषा, रहन-सहन, जाचार-विचार, भाषा, वनस्पति आदि का ज्ञान प्राप्त करता है। वहाँ का धार्मिक, ऐतिहासिक, भौगोलिक, कलात्मक, सामाजिक तथा आर्थिक ज्ञान भी प्राप्त होता है। जलवायु का परिवर्तन घूमना फिरना, नाना प्रकार के मनोरम दृश्य, पर्वत झरने, घाटियाँ इत्यादि उसके स्वास्थ्य व मन पर अमिट प्रभाव छोड़ते हैं। जब तीर्थयात्रा के अन्त में देवमूर्ति के सामने श्रद्धासहित प्रणाम किया जाता है अथवा पुण्य जल में स्नान किया जाता है, तो मनुष्य मानो स्वयं को भूल कर मानसिक स्तर पर दूसरे भाव लोक में पहुँच जाता है। प्रायः सभी तीर्थ सुरम्य प्राकृतिक स्थानों जैसे पर्वत, वन, समुद्र, नदी तट पर ही स्थित हैं जहाँ पहुँच कर मानव-मन आनन्दविभोर हो उठता है।

प्रायः तीर्थस्थान नदियों के किनारे हैं। प्राचीनकाल में यातायात का सर्वाधिक सुविधाजनक मार्ग नदियों का ही था। इसी से आना जाना तथा व्यापार होता था। ऋषि मुनि भी अपनी कुटियाँ शान्ति तथा सुविधा की दृष्टि से नदीतट पर ही बनाते थे। इन्हीं नदी तटों पर एक निश्चित अवधि के बाद महापुरुषों के सम्मेलन होते थे और तभी व्यापारी वर्ग भी एकत्र होकर उन पर्वों को मेले का रूप दे देते थे। साधारण जनता भी इनसे प्रत्येक प्रकार का लाभ उठाने के लिए एकत्र होती थी। इन महासम्मेलनों की सुव्यवस्थित निरन्तरता बनाये रखने के लिये हमारे मुनियों ने धर्म के नाम पर सुन्दर उपाय निकाला। कुम्भ, कार्तिक पूर्णिमा, गंगादशहरा, मकरसक्रान्ति, सूर्य तथा चन्द्र-ग्रहण, वैशाखी आदि अनेक पर्वों पर तीर्थ दर्शन व स्नान का महत्व रखा गया और इसी बहाने लाखों यात्री, महात्मा व व्यापारी एकत्रित होते, विचार विनिमय तथा धर्म चर्चा के सुयोग से लाभ उठाते थे। तीर्थरूप में ऐसे स्थान ही निश्चित किन्ने गये जहाँ अधिकांश यात्री पहुँच सकें जैसे इलाहाबाद। यह उत्तरी भारत का केन्द्रस्थान है तथा नदियों का सगम होने के कारण सुरम्य भी है। यहाँ उत्तरी भारत के पंजाब से लेकर पश्चिमी बंगाल तक के यात्री आसानी से पहुँच सकते हैं। सम्भवतः इलाहाबाद की इसी विशेषता को ध्यान में रख कर इसे तीर्थराज कहा गया है।

पर्यटन उद्योग का विकास —

इस प्रकार तीर्थयात्रा का वास्तविक उद्देश्य विभिन्न प्रकार के लोगों से मेलजोल करके ज्ञान बढ़ाना ही था। आज भी तीर्थयात्रा पर्यटन के विकास में

सहायक है। जहाँ अधिक यात्री जाते हैं वहाँ अनेक दृष्टियों से विकास व उन्नति होती है। नये-नये होटल खुलते हैं। यात्रियों की सुविधाहेतु अधिक बैंक व पोस्ट आफिस खुलते हैं। तीर्थयात्री वहाँ की स्थानीय कलात्मक वस्तुएँ, कटाई, बुनाई आदि हस्तशिल्प से प्रभावित होकर उन्हें खरीद लेते हैं। इस प्रकार वहाँ के हस्तशिल्प की प्रसिद्धि बढ़ती है तथा शिल्पकारों को अधिक काम के अवसर मिलते हैं। मातायात की सुविधाएँ बढ़ती हैं ताकि यात्री सुविधापूर्वक यात्रा कर सकें। इस प्रकार तीर्थस्थलों की उन्नति होती है। सड़कें बनाई जाती हैं। बिजली पहुँचाई जाती है। स्थानीय लोगों को आजीविका के अनेक अवसर उपलब्ध होते हैं। राष्ट्रीय आय में वृद्धि होती है। तीर्थयात्रा पर व्यापारी अपना काला धन खर्च करते हैं। इससे अवरुद्ध काला धन भी निकल आता है। तीर्थयात्री अनेक प्रकार के धर्म व सस्कृतियों के सम्पर्क में आता है। कहीं वह दूसरों की अच्छाइयों से प्रभावित होता है तथा वही दूसरे लोगों पर उसका प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार धार्मिक सहिष्णुता व सस्कृतियों का सम्मिश्रण होता है।

तीर्थयात्रा से एक अन्य महत्वपूर्ण लाभ यह होता है कि छुआछूत की भावना कम होती है। तीर्थयात्री को रेल मोटर आदि में सबके साथ बैठना पड़ता है तथा स्पृश्यास्पृश्य का परहेज सम्भव ही नहीं है। मन्दिरों तथा तीर्थों में भिखारियों के रूप में प्रायः अस्पृश्य जातियों के लोग ही होते हैं। उन्हें प्रसाद अथवा दान देते हुए प्रायः छू ही जाता है। इसी प्रकार तीर्थयात्री को यदि कोई भी व्यक्ति प्रसाद देता है तो वह छुआछूत का विचार किये बिना ही खाया जाता है। एक सर्वे के अनुसार देवी दुर्गा के विभिन्न रूपों से सम्बन्धित तीर्थस्थानों में शूद्र जाति के अधिक तीर्थयात्री पाये गये अथेक्षाकृत बद्रीनाथ व केदारनाथ जैसे शिव व विष्णु से सम्बन्धित तीर्थों के। पुराणों का कथन है कि तीर्थयात्री को कोई स्पर्श दोष जैसे सूतक आदि नहीं लगता। पंथीनसि स्मृति में कहा गया है—

विवाहतीर्थयज्ञेषु यात्राया तीर्थकर्मणि ।

न तत्र सूतक तद्वत् कर्म यज्ञादि वारयेत् ॥

तीर्थ यात्रा पर जाने का अधिकार स्त्रियों को भी दिया गया है। स्वन्द-पुराण में कहा गया है—

जन्मप्रमृति यत्पाप स्त्रिया वा पुरुषस्य वा ।

पुष्करे स्नानमात्रस्य सर्वमेव प्रणश्यति ॥

इस प्रकार तीर्थयात्रा के माध्यम से एक स्थान के यात्रियों का दूसरे स्थान के लोगों के साथ सम्पर्क व तज्जन्य अनेक लाभ होते हैं।

पारस्परिक सम्पर्क को हतोत्साहित करने वाले कारण—

परन्तु तीर्थयात्रा मे इस पारस्परिक सम्पर्क को हतोत्साहित करने वाले अनेक कारण भी हैं । विभिन्न प्रान्तों मे फसलो को बुवाई का भिन्न-भिन्न समय होने के कारण तीर्थयात्री यात्रा हेतु भिन्न-भिन्न मासों मे जाते हैं । जैसे—पहाडी क्षेत्रों मे कृषि कार्य मे कमी व स्कूलो की छुट्टिया जनवरी मे होती हैं । अत वे उस समय धूमने को निकलते हैं । मैदानो मे, उत्तर प्रदेश मे खरीफ की बुवाई के बाद फरवरी म कृषि कार्य कम होता है । स्कूलो की छुट्टियां भी मई जून मे होती हैं अन मैदानी लोग प्राय जून मे धूमने को निकलते हैं तथा पहाडी लोगो से उनका सम्पर्क नही होता । पश्चिमी बंगाल मे अक्टूबर मे दुर्गापूजा के समय अवकाश रहता है अत बंगाली लोग तब यात्रा पर जाते हैं ।

प्रान्तीय लगाव के कारण भी यात्रियो का पारस्परिक सम्पर्क नही होता । जिम प्रान्त की धर्मशाला होती है वहा प्राय उसी प्रान्त के लोगो को ठहरने के लिये स्थान दिया जाता है । यात्री भी अपने प्रान्त की धर्मशाला मे ही ठहरना अधिक पसन्द करते हैं अन्यत्र नही । जैसे हरिद्वार मे गुजरात-भवन म 1967 मे ठहरे यात्रियो मे से 62% गुजरात के 24% बम्बई व जास-पास के क्षेत्र के थे । इस प्रकार ८६% यात्री गुजरात व महाराष्ट्र के ही थे । यही अवस्था अन्य तीर्थों पर पाई गई अन्य प्रान्तीय धर्मशालाओं की है । इस कारण विभिन्न प्रान्त के तीर्थयात्रियो का परस्पर सम्पर्क बहुत कम होता है । पर्यटन विभाग को इस प्रान्तीयता को भावना को कम करने के लिये ठोस कदम उठाने चाहिये, तथा अन्य प्रान्त के अधिक सक्षया म ठहराने पर एक धर्मशाला आदि को प्रोत्साहन रूप मे कुछ आर्थिक सहायता या छूट भी दी जानी चाहिये । सभी यात्रियों का प्रान्तीय सम्पर्क बडेगा व पर्यटन का सही विकास होगा ।

तीर्थस्थानों पर सुधार अपेक्षित है—

तीर्थस्थानो पर तीर्थयात्रियो की श्रद्धा व उत्साह को सम्बधित करने का उचित वातावरण नही है । बल्कि उनकी श्रद्धा व उत्साह को भग करने वाले अनेक कारण हैं । यात्रियो के वहाँ पहुचत ही पडा का व्यवहार, उन्हें अपने चगुल मे फसा कर पूजा आदि के वधाने लूटना यात्री को घबडा देता है । पदों की दुराचारिता भी यात्री का खिन्न मन करती है । तीर्थस्थानो की गदगी व अव्यवस्था भी हतोत्साहित करती है । कही पर मूर्ति पर चढाया जल फर्श पर गन्दगी व फिसलन उत्पन्न करता है । जलकुण्डो मे सभी यात्री उमो गन्दे जल मे स्नान करते रहते हैं । ऐने स्थानों पर बर्तन से जल लेकर बाहर स्नान करने की व्यवस्था होनी चाहिये तथा निश्चित अवधि के बाद कुण्ड का सारा जल

बाहर निकाल कर सँभाल करके पुनः खत भरना चाहिये। पट्टों को सहायता व सुसंगठित होना चाहिये। सरकार ने कुछ तीर्थों का बढावा स्वयं लेकर उन स्थानों की स्वच्छता व यात्रियों को सुविधा जैसे सड़क बनाने आदि का प्रयत्न-नीय कार्य किया है। यदि पट्टों की सुगठित सम्पादना की जाये तो वे यात्रियों को अच्छी सुविधा व गाइडेन्स दे सकेंगे। इस प्रकार तीर्थ यात्रा पर्यटन उद्योग के विकास में अधिक सहायक बन सकेगी।

तीर्थों ने विविध अन्तराष्ट्रीय भारतीय जनमानस को सामाजिक आर्थिक तथा राष्ट्रीय एकता के सूत्र में बिराही बनाया था तथा अभी भी बिराही बना है। आज भी यह सम्पूर्ण सूत्र बना रहे इस हेतु सरकार सचेष्ट है। LIC देकर सरकार ने इस दिशा में महत्त्वपूर्ण कदम बढाया है। लोग अन्ते-अन्ते धर्मों से सम्बन्धित तीर्थों पर भी LIC लेकर जाते हैं। इस प्रकार तीर्थयात्रा पर्यटन उद्योग के विकास में सहायक है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित काव्यशास्त्रीयतत्त्व

— डा० रमण कुमार शर्मा

नाट्यशास्त्र के लेखक आचार्य भरत जीर काव्यालङ्कार के लेखक आचार्य भामह के मध्य एक सुदीर्घ कालव्यवधान है। काव्यशास्त्र के जो तत्त्व नाट्यशास्त्र में बीजरूप में प्राप्त होने थे महामा काव्यालङ्कार में परिपक्व होकर अपने पूर्ण वैभव के साथ उपस्थित हुए हैं। इस अन्तराल में भारतीय काव्यशास्त्र की परम्परा को किन महनीय आचार्यों का सस्पर्श मिला, यह सम्प्रति ज्ञान नहीं है। जब तक वह विलुप्त ग्रन्थराशि उपलब्ध नहीं हो जाती तब तक उत्तरवर्ती ग्रन्थों में प्राप्य उद्धरणों के आधार पर इस युग में स्वीकृत काव्यालङ्कार सम्बन्धी सिद्धान्तों का अध्ययन एक स्वतन्त्र अनुसन्धान का विषय हो सकता है परन्तु इस काल की एक महत्त्वपूर्ण रचना विष्णुधर्मोत्तरपुराण आज अवश्य उपलब्ध है जिसमें लगभग एक हजार कारिकाओं में काव्यशास्त्र और नाट्यशास्त्र के प्रमुख सिद्धान्तों का सामान्य परिचय प्रस्तुत किया गया है। यह वास्तविकता का विषय है कि इस ओर विद्वानों का ध्यान अपेक्षाकृत कम गया है जबकि अग्निपुराण पर, जिसकी प्रामाणिकता भी सर्वथा असन्दिग्ध नहीं है, इस दृष्टि से अधिक विचार हुआ है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण भरत और भामह के मध्यवर्ती युग की एक महत्त्वपूर्ण हति है जो काव्यशास्त्र की कलमीरी परम्परा की प्रतिनिधि है। पुराण का यह भाग काव्य समीक्षा के इतिहास में उस काल का प्रतिनिधित्व करता है जब काव्य-चर्चा वाचिक अभिनय से तो स्वतन्त्र हो गयी थी परन्तु शास्त्र के रूप में इसकी पुनर्स्थापना अभी नहीं हो पायी थी। विष्णुधर्मोत्तरपुराण में इसका वर्णन चित्रसूत्रविधि के विवेचन के अन्तर्गत हुआ है। महर्षि मार्कण्डेय राजा वज्र की शङ्काओं का समाधान करते हुए पुरुषार्थ चतुष्टय की प्राप्ति के निमित्त उन्हें चित्रसूत्रविधि का उपदेश कर रहे हैं क्योंकि इसके ज्ञान से ही प्रतिमालभोग का ज्ञान सम्भव है। पुनः चित्रसूत्र का ज्ञान भी नाट्यशास्त्र, वृत्त का ज्ञान, आठों

तथा आतों का ज्ञान गीतपात्र, काव्यशास्त्र पर आधारित है ।¹ एक प्रतिपाद्य विषय और प्रतिपादन शैली इन दोनों ही दृष्टियों से इसका उद्देश्य कविक्षिप्ता कहा जाना चाहिए ।

वाङ्मय मात्र का गद्यरचानक विभाग विष्णुधर्मोत्तरपुराण में भी उपलब्ध है ।² गद्य का पूर्वनिर्देश करने की प्रथा पुराण के समय तक भी प्रसिद्ध हो गयी थी । बामन ने इसका कारण गद्य का दुर्बन्ध होना बताया है । उन्होंने अपने समय में प्रसिद्ध एक आभाषक भी उद्धृत किया है—'गद्य कर्त्तव्या निम्प ददर्शित' । इसकी प्रतिनिधि काव्य-विद्या कथा है ।³ आख्यायिका का उल्लेख इस सन्दर्भ में नहीं किया गया मद्यनि इसका जन्मिन्व या, यह बात प्रनापान्तरों में सिद्ध है । भामह के समय तक इनके परस्पर भेदक आधार स्पष्ट हो गये थे । काव्यादिकों में भी इस विषय पर लम्बा शास्त्रार्थ मिलता है । पद्यरचना सुदृष्ट से मुक्त अपवाद मुक्तक भी हो सकती है ।⁴ छन्दोभोजना की दृष्टि में एक अध्याय में लघु-बृह से सम्बन्धित सामान्य नियम तथा पद्यरचारी शायत्री से लेकर पद्मिद्यति-मात्रिक कविकृति तक छन्दों का विवेचन नाट्यशास्त्र के ही अनुसार किया गया है । इस विद्या का चरम प्रवर्ष महाकाव्य में दृष्टिगोचर होता है । विष्णुधर्मोत्तरपुराण के तृतीय खण्ड का पन्द्रहवा अध्याय महाकाव्य का उपलब्ध प्राचीनतम लक्षण है जिसमें वस्तुतः उसके स्वरूप की विस्तृत व्याख्या की गयी है । भामह और दण्डी से होते हुए जादव विश्वनाथ तक भी इसके स्वरूप का इसी प्रकार समन्त वषणतीय और अवर्षणतीय विषयों के विस्तृत व्याख्यान की पद्धति में विवेचन किया जाता रहा है विष्णुधर्मोत्तरपुराण के अनुसार इसका लक्ष्य भोजनार्थ है । भारतीय परम्परा में किसी भी कृति का सम्बन्ध पुराणार्थ चतुष्टय के साथ जोड़ देना ही स्वाभाविक है ही, पुराणों में यदि भोजन का सर्वाधिक महत्ता प्रदान की जाती है तो वह भी आख्यमैत्रिक नहीं है ।⁵ भामह के व्याख्यानकार में यही शौरव अर्थ को प्रदान किया गया है ।⁶ धर्म विषयी नायक

1 वि० घ० पु० 3/2/2-7

2. गीत पात्रनशास्त्रेण स च पाठा द्विधा मत ।

गद्य पद्य च घनत***

। वही 3/2/10-11

3 गद्य सङ्घटना स्मृतम् । वही 3/2/11

4 पद्य च द्विविध तत्र सुदृष्टनतिमुक्तकम् । वही 3/2/12

5. वही 3/15/1-2

6 'सूचनाद्योत्तरवृत्' । वा० द० 1/21.

का अभ्युदय तथा प्रतिनायक का धान वर्णन भी सदा स्वीकार किया जाता रहा है जो सर्वथा समुचित भी है। अन्य विशेषताओं में ऋतु, पर्वत और नदियों के वर्णन के अतिरिक्त कलाओं से युक्त हाना, दोपराहित्य तथा रसवत्त्व मुख्य हैं।

कुल बारह दोषों का उल्लेख महाकाव्य के लक्षण के प्रसङ्ग में किया गया है। भामह के काव्यालंकार को निरिचन रूप से यहाँ से सामग्री मिली है। महाकाव्य पद्यात्मक ही हो सकता है अतः यहाँ गद्य का प्रयोग दायावह है। इसके अतिरिक्त शब्दशस्त्रविरोधी का शब्दहीन, कष्टाक्षरपदग्रास का श्रुतिकष्ट, अप्रसिद्धाभिधान का अवाचक तथा लोकाविगहितम् का लोकविराधि के नाम से काव्यालंकार में भी उल्लेख है। छन्दोविरहित का विभाजन वाद म भिन्नवृत्त और यतिभ्रष्ट के रूप में कर दिया गया। अश्लील का उल्लेख तीन रूपों, श्रुतिदुष्ट, अर्थदुष्ट और कल्पनादुष्ट में काव्यालंकार में उपलब्ध होता है जबकि ससशय उसी नाम से स्वीकृत है तथा पुनरुक्त को एकार्य भी कहा गया है। पुनरुक्त दोष के परिस्थितिविशेष में गुण हो जाने का सिद्धान्त भी भामह का अपना नहीं है। इस प्रसङ्ग में काव्यालंकार तथा विष्णुधर्मोत्तरपुराण में भाव के साय-साय भाषा का साम्य भी आश्चर्यजनक है। वि० ध० पु० के प्रतिज्ञा रहित दोष से ही सम्भवतः भामह को न्यायसम्बन्धी दोषों के विवरण की प्रेरणा मिली हो, जिनके लिए काव्यालंकार में एक सम्पूर्ण परिच्छेद ध्यय किया गया है। विष्णुधर्मोत्तरपुराण के तन्त्रगुणदोष तथा तत्रसिद्धि नामक अध्यायो में प्रमाण इत्यादि से सम्बन्धित दार्शनिक चिन्तन प्राप्त होना है।

काव्य के प्रसङ्ग में रस की स्थिति को स्वीकार कर लिया जाना निश्चित रूप से एक महत्त्वपूर्ण घटना है। इतना ही नहीं, आठ की अपेक्षा उनकी सख्या भी नौ मानी गयी है।¹ अपने ही वर्ण वाले शान्त रस को भी यहाँ मान्यता प्राप्त है।² भामह ने रसवत् अलङ्कार के प्रसङ्ग में रस की स्थिति को स्वीकार तो किया परन्तु उनकी सख्या के सम्बन्ध में वहाँ कोई निर्देश नहीं है। वामन ने भी "दीप्तरसन्व कान्ति" की वृत्ति में इनकी मर्यादा की ओर कोई सङ्केत नहीं किया। परन्तु टीकाकार गाणेश त्रिपुरहर भूपाल ने इस सन्दर्भ में

1 शृङ्गारहास्यकरुणरोद्रवीरभयानकः ।

बीभरसाद्भुतशान्ताख्यं रसं कार्यं समन्वितम् ॥

शान्तसहित नौ रसों के ही उदाहरण दिये हैं। काव्य में रसों का स्वतन्त्र रूप से विवेचन सर्वप्रथम रुद्रट के काव्यालंकार में ही उपलब्ध होता है परन्तु पुराणकार का संकेत ऐतिहासिक दृष्टि से पूर्ववर्ती होने के कारण अधिक महत्वपूर्ण है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में उपमा सहित कुल निरूपित अलङ्कारों की सख्या अठारह अलङ्कारों के ऐतिहासिक विकासक्रम में यह सत्या नाट्यशास्त्र और काव्यालंकार की मध्यवर्तिनी है। केवल इसी तक के आधार पर पी० वी० वाणे ने इस ग्रन्थ को भरत और भामह के मध्य रखा है। अनुप्रास का वर्णन यमक से पहले है तथा भरत द्वारा निरूपित दश यमक भेदों में भी पुराणकार की आस्था नहीं है। आदि, मध्य, अन्त, सन्दष्ट और समुद्ग के अतिरिक्त समस्त पाद यमक का उल्लेख है जिसका निबन्धन काव्य में अत्यन्त कठिन है।¹ अर्थालङ्कारों में सर्वप्रथम रूपक का उल्लेख तथा अन्य प्रमुख अलङ्कारों के समान उपमा का लक्षण प्रस्तुत न किया जाना भी उल्लेखनीय है। ये सब तथ्य पुराणकार की कश्मीरी परम्परा के प्रति आस्था की अभिव्यक्ति करते हैं। अतिशयोक्ति के अस्पष्ट से लक्षण में केवल उपमागुणों की ओर सङ्केत है।² यथासध्य की कल्पना ही चुकी थी। इसके उद्भावक यदि मेधावी ही हैं तो उन्हें कालक्रम में वि० घ० पु० से पूर्व रखना होगा। स्वभावोक्ति का उल्लेख अलङ्कार के रूप में है।³ इसके अतिरिक्त व्यतिरेक, श्लेष, उत्प्रेक्षा, अर्थान्तरन्यास, उपन्यास, विभावना, विशेषोक्ति, विरोध, निन्दास्तुति, निदर्शना और अनन्वय अलङ्कारों का उल्लेख है।

एक सम्पूर्ण अध्याय प्रहेलिकाओं के वर्णन में व्यय किया गया है परन्तु इसके काव्यत्व पर प्रश्नचिह्न लगाने वाले एक आचार्यों का वर्ग स्वयं पुराणकार के समय में ही था। अतएव इनके प्रयोग की नियमित करने के प्रयास भी साथ-साथ ही किये जाते रहे। विष्णुधर्मोत्तरपुराण में अत्यन्त अश्लीलता के कारण उद्देजनीय प्रहेलिकाओं के प्रयोग का निषेध किया गया है।⁴ पुनरपि, कयोवि काव्य गोष्ठियों का उस समय प्रचलन था, विद्वान् उनमें अपना वैदुष्य स्थापित करने

1 वि० घ० पु० 3/14/3-4

2 प्रोक्ता चातिशयोक्तिस्तु ह्यतुल्यरूपमागुणै । वही 3/15/10

3 यथास्वरूपकथन स्वभावोक्ति प्रकीर्तिता । वही 3/14/16

4 उद्देजनीय तु सता तदुक्तमश्लीलबन्ध मुखद न काव्यम् ।

वही 3/16/15

के लिए इस प्रकार के काव्यद्वयों का प्रयोग किया ही करते थे। भामह के सङ्केत के अनुसार रामशर्मा ने बच्चुतोमर नामक ग्रन्थ में प्रहेलिकाओं का विस्तृत निरूपण किया था।¹

अभिनयकृति के माध्यम के रूप में ससृष्ट, और प्राकृत और अनघ्नय इन इन तीनों भाषाओं को स्वीकृति प्राप्त हो चुकी थी।² देगभाषा के वैशिष्ट्य से उसके आवन्त्य की ओर भी सङ्केत किया गया है।³ विष्णुधर्मोत्तरपुराण में एक पृथक् अध्याय में प्राकृत भाषा के सामान्य स्वरूप पर भी विचार किया गया है।

छात्र कवि के ज्ञान के निमित्त जमिघानकोश तथा लिङ्गानुशासन के विषय में सामान्य विचार तीन-तीन अध्यायों में प्रस्तुत किये गये हैं। तत्कालीन काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों में इनके विवेचन की सम्भवतः प्रथा थी। नाट्य शास्त्र में भी इस प्रकार का वर्णन वाचिक अभिनय के प्रसङ्ग में मिलता है। भामह और वामन ने भी शब्द-शुद्धि विषय पर विस्तार में लिखा था। वामन के नाम में तो लिङ्गानुशासन पर एक स्वतंत्र ग्रन्थ भी प्राप्त होता है परन्तु उनके बाद इस विषय को किसी ने नहीं उठाया। उत्तरध्वनिकाल में तो श्रयरचना के उद्देश्य ही परिवर्तित हो गए अब इन विषयों की प्रामाणिकता भी मनाए जा गयी।

1 प्रहेलिका सा ह्युदिना रामशर्माभ्युत्तरे । का० अ० 2/19

2 ससृष्ट प्राकृत चैव गीत द्विविधमुच्यते ।

अनघ्नष्ट तृतीय च तदनन्त नराश्रित ॥ वि० घ० पु० 3/2/9

3 देगभाषाविशेषेण तस्यान्तो नेह विद्यते । वही 3/2/10

पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त

कु० श्रद्धा शर्मा

“अहिंसा” की विचारधारा अति प्राचीनकाल से भारतवर्ष में प्रवाहित होती रही है। भारतीय साहित्य में इस अहिंसा की विचारधारा को सर्वोच्च धर्म के रूप में स्वीकार किया गया है। ‘अहिंसा परमो धर्मः ॥ यह बहुधा कहा गया है। योग दर्शन में अहिंसा को एक व्रत के रूप में प्रस्तुत किया गया है। जिसका आचरण सार्वभौम होना है अर्थात् देश, काल और समय से अवच्छिन्न नहीं होना।

“ब्रह्मचर्यमहिंसा च धर्मा शीघ्र तपो दमः ।

सन्नोय सत्यमास्तिक्य व्रताङ्गानि विशेषतः ॥”

एकेनाप्यथ हीनेन व्रतमस्य तु लुप्यते ।

‘अहिंसा’ का अर्थ होता है, ‘हिंसा का अभाव’। तथा स्यावर जगमादि सभी प्रकार के जीवों के प्रति द्रोह, जिससे जीवों को शारीरिक या मानसिक दुःख मिलता है ‘हिंसा’ कहलाती है। ‘दुःख’ वह है जिससे अभिहत होकर प्राणी उसके प्रतिकार के लिए मरन करते हैं। ‘येन अभिहता प्राणिन तदु-पघाताय यन्ते ।’ इसका यह अभिप्राय हुआ कि पर-पीडा-कारक चित्त वृत्ति का न होना ही अहिंसा है। भारत की विभिन्न परम्पराओं में अहिंसा को पृथक्-पृथक् रूप में प्रस्तुत किया गया है। जिनमें भिन्नता होते हुए भी समानता के दर्शन होते हैं।

वैदिक परम्परा में अहिंसा का सिद्धान्त उपनिषदों से प्रारम्भ होता है, सहिंसाओं में भी इसकी झलक सी देखी जाती है। यजुर्वेद में तो सभी प्राणियों के प्रति मैत्रीभाव तथा विषयान्ति के विचारों की स्पष्ट अभिव्यक्ति

मिलती है ।¹ उपनिषदों के अनुसार अहिंसा एक दत्त है एव इस को आत्म-समय का एक प्रमुख साधन कहा गया है । छान्दोग्योपनिषद् के अनुसार अहिंसा ब्रह्मलोक प्राप्त करने का अर्थात् मुक्ति पाने का एक साधन है ।

रामायण मे भी अहिंसा का सिद्धान्त विकास की ओर अप्रसर हो रहा था । इसमे आचार को धर्म का अभिन्न अंग माना गया है । तथा अहिंसा आचार के प्रधान अंगो मे स एक प्रमुख अंग है ।² महाभारत काल मे भारतीय सस्कृति अपनी पूण ऊँचाइयो पर थी तथा उसका बहुमुखी विकास हो चुका था । अत महाभारत मे अहिंसा का पूण विवेचन हुआ है । स्पष्ट रूप से कहा गया है कि 'अहिंसा' एक पूण धर्म है और हिंसा ही अधर्म है ।³

जैन धर्म तथा बौद्ध धर्म मे अहिंसा अपन चरमोत्कथ पर दिखलाई पडती है । वास्तव मे इन धर्मों का मूल आधार ही अहिंसा है । जैनधर्म का तो 'अहिंसा' पर्याय माना जाता है । आधुनिक काल के हिन्दूधर्म के प्रमुख परिष्कर्ता और देश के महान् नेता गाँधी जी ने तो अहिंसा को अपने जीवन-दर्शन का प्रधान स्तम्भ घोषित किया था ।

'पुराण' भारतीय सस्कृति का मेरुदण्ड माने जाते हैं, तथा जिनके अध्ययन से भारतीय सस्कृति के स्वल्प का सही ज्ञान मिलता है ; पुराण ग्रन्थ हिन्दू-धर्म के मुख्य स्रोत हैं, तथा सभी भारतीय सिद्धान्तों के विश्वकोष कहे जाते हैं । वे पुराण भी 'अहिंसा' के सिद्धान्त मे ओतप्रोत है । समस्त पुराण साहित्य तपस्या एव तीर्थों पर आधारित है । इन दोनों मे ही हिंसा का कोई स्थान नहीं होता है । पुराणो ने यज्ञो मे भी पशु-हत्या आदि का निषेध किया है ।

1 श्री शान्तिरन्तरिक्ष शान्ति पृथिवी शान्तिराप शान्तिरोपधय शान्ति ।
वनस्पतय शान्तिविष्वे देवा शान्तिर्ब्रह्म शान्ति सर्व शान्ति शान्ति रेव
शान्ति सा मा शान्तिरेधि ॥ (यजु० 36 17)

2 आनुशस्यमनुश्रोष भुत शील दम शम ।
राघव शोभयन्त्येते पङ्कणा पुरुषर्षभम् ॥

(वा० रा० 2/33/12)

3 अहिंसा सकलो धर्मो हिंसा धर्मन्तथाहित । (महाभारत शान्ति पर्व)
अ 272/20

पुराणों ने अहिंसा-सिद्धान्त का प्रचार एवं प्रसार किया। इसके क्षेत्र को अत्यन्त व्यापक बनाया। पुराण इस सिद्धान्त को केवल नकारात्मक रूप में ही नहीं लेते अर्थात् 'हिंसा न करना' ही अहिंसा है, अपितु उनके अनुसार किसी भी चर-अचर, जड़-चेतन, जीव, जन्तु, मनुष्य, प्रकृति आदि किसी को भी परोक्ष रूप से भी कष्ट न पहुँचाना ही अहिंसा होती है। पुराणों में अहिंसा को धर्म तथा हिंसा को पाप की श्रेणी में रखा है—

‘परोपकार पुण्याय पापाय परपीडनम्’।

अतः पुराणों के अनुसार किसी व्यक्ति को प्रत्यक्ष रूप से कष्ट देना तो हिंसा अर्थात् पापकर्म है ही तथा उस पापकर्म से हमारा मन, वचन, कर्म से किसी भी प्रकार का सम्बन्ध होना भी हिंसा ही होता है। विभिन्न पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त को विस्तृत रूप में प्रस्तुत किया गया है।

1 वायु पुराण—वायुपुराण अत्यन्त प्राचीन पुराण है। इस पुराण में अहिंसा के सिद्धान्त को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि मन, वाणी और कर्म से सभी जीवों के प्रति अहिंसा का पालन करना चाहिए।¹ अन्य शास्त्रों में उस हिंसा को क्षम्य माना गया है जिसमें हिंसक का उद्देश्य हिंसा करना न हो, परन्तु वायुपुराण में उस व्यक्ति को भी महादोषी माना गया है जो अनजाने में ही हिंसा कर बैठता है। तथा इस दोष से मुक्ति पाने के लिए चान्द्रायण आदि कठोर व्रतों का पालन करना बतलाया गया है।²

2 विष्णु पुराण—विष्णु-पुराण वैष्णव-दर्शन का मूल आशय-ग्रन्थ है। इस पुराण में हिंसा को सभी पातकों की जड़ तथा अहिंसा को विष्णु को सन्तुष्ट करने यानी मुक्ति पाने का मुख्य साधन कहा गया है। इस पुराण के अनुसार यज्ञ में अन्न का प्रयोग ही धर्मोचित है। अन्य पशु-मांस इत्यादि का प्रयोग नहीं होना चाहिए। इस पुराण के अनुसार विष्णु का उपासक किसी प्रकार की हिंसा नहीं करता, वह न तो किसी की हत्या करता है और न

1 अहिंसा सर्वभूतानां धर्मणा मनसा गिरा। (वायु० पूर्वाह्नं अ० 18)

2 अकामादपि हिंसेत यदि भिक्षु पशून मृगान्।

वृच्छानिहृच्छु कुर्वीत चान्द्रायणमथापि वा ॥ वायु०, पूर्वाह्न, अ० 18/13

बलपूर्वक पराई बन्धु का अपहरण ही करता है।¹ तथा भगवान केवल ऐसे ही लोगों से प्रसन्न होते हैं जो किसी भी प्राणी को कष्ट नहीं देने और न किसी की हत्या करते हैं।²

इस पुराण में विष्णु की सब यापकता दिखलाकर यह कहा गया है कि हिंसा करनेवाला बन्धु इन्हीं की हिंसा करता है। उन परहिंसा न करने को पृथक् रखतेवाले ने ही विष्णु मनुष्य रहते हैं।

अग्निपुराण—‘जाग्नेय हि पुराणोऽग्निन् सवां विशा प्रदर्शिता ।’

अ० 383/52

अग्निपुराण में समस्त ज्ञान-विज्ञान का परिचय मिथ्या है। यदि इस भारतीय विद्याओं का दिग्बन्धन कहे तो अत्युक्ति नहीं होगी। समस्त अहिंसा को भुक्ति एवं मुक्ति दोनों को ही देने वाला कहा गया है।³ तथा शौच, नमोप, तपस्या, स्वाध्याय ईश्वर-पूजन, प्राणियों को कष्ट न देना यानि अहिंसा के विभिन्न रूप मान गए हैं। इन प्रकार अग्निपुराण में अहिंसा का एक प्रमुख स्थान प्रदान किया गया है।

मत्स्यपुराण—युगों का वर्णन मत्स्यपुराण की महती विवेचिता है। इस पुराण में ‘अहिंसा’ को भी ‘मुनिव्रतों’ में से एक मानकर इसके स्थान को अत्यन्त उच्चता पर पहुँचा दिया है। मत्स्यपुराण के अनुसार जिनका पुण्य चार वेदों के अध्ययन अथवा सत्य बोलने से अर्जित होता है उमम वही अधिक पुण्य की प्राप्ति अहिंसा व्रत के पालन से होती है।⁴ इस पुराण में यज्ञ में

1 निष्कलन्त्यान्दिहिनस्त्वेन सर्वभूतो यतो हरिः । विष्णु पृ० 3/8/10

2 परदारपरद्रव्यपरहिंसामु या रतिम् ।

न करोति पुनाभूप तोष्यते तेन केगव ॥ बह्वी 3/8/14

3 चित्तवृत्तिनिरोधरश्च जीवब्रह्मान्तो परः ।

अहिंसा सत्यमन्धेय ब्रह्मचर्यापरिग्रहो ॥

यमा पञ्च स्मृता विप्र नियमा भुक्तिमुक्तिदा ।

शौच नमोपनयनी स्वाध्यायश्चरपूजन ॥ अग्नि० 372/2-3

4 मुनिव्रतमहिंसादि परिगृह्य त्वया व्रतम् ।

धर्मार्थशास्त्ररहितं शत्रु प्रति विभावना ॥ मत्स्य पृ० अ० 60, 15

5 चतुर्दशपु यत् पुण्य यत् पुण्य सत्यवादिपु ।

अहिंसाया तु यो धर्मो गमनादेव तन् फलम् ॥ बह्वी अ० 105/48

पशुहिंसा को अघर्म की श्रेणी में रखा गया है। तथा तप द्वारा मुक्ति पाना ही अधिक श्रेयस्कर समझा गया है।¹

ब्रह्मपुराण—ब्रह्म-पुराण में अहिंसा-व्रत का प्रतिपादन तथा इसका महत्त्व शिव-पार्वती सवाद के रूप में दर्शाया गया है। कौन-कौन लोग मुक्ति पाने योग्य हैं, पार्वती के इस प्रश्न के उत्तर में शिव अन्य आचरणों का पालन करने वाले मनुष्यों के साथ-साथ मन, वचन और कर्म से अहिंसा व्रत का पालन करने वाले मनुष्य को भी मुक्ति का पात्र बतलाते हैं। उनके अनुसार जो जीव हिंसा से रहित, शीलवान तथा दयालु हैं और जिनकी दृष्टि में शत्रु तथा मित्र समान हैं, वे कर्म-बन्धन से मुक्त हो जाते हैं।²

नारदपुराण—विष्णु-भक्ति के प्रतिपादक नारद-पुराण में महर्षि-भृगु के द्वारा राजा भगीरथ को दिया गया उपदेश अहिंसा सम्बन्धी विचारों को काफी

2 अघर्मो बलवानेय हिंसा घर्मोऽसया तव ।
नव पशुविधिस्त्रिष्टनव यज्ञे सुरोत्तम ॥12॥
अघर्मो घर्मघाताय प्रारब्ध पशुभिस्त्वया ।
नाय घर्मो ह्यघर्मोऽप्य न हिंसा घर्म उच्यते ।
आगमेन भवान् घर्मं प्रकरोतु यदीच्छति ॥13॥

हिंसास्वभावो यज्ञस्य इति मे दर्शनागम ।
तथैते भविता मन्त्रा हिंसालिगर्मापि ॥21॥

तस्मान्नहिंसायज्ञे स्याद्यदुवनमृषिभिः पुरा ।
ऋषिकोटिसहस्राणि स्वैस्तपोभिर्दिवगता ॥29॥

तस्मान्न हिंसायज्ञञ्च प्रशसन्ति महर्षय ।
उञ्छो मूल फल शाकमुदपात्रे तपोधना ॥30॥

मत्स्य पुराण अ० 142/12,13,21,29,30

3 कर्मणा मनसा वाचा ये न हिंसन्ति किञ्चन ।
ये न भञ्जन्ति कस्मिंश्चित्ते न दहनन्ति कर्मभिः ॥7॥
प्राणातिपात्ताद्विरता शीलवन्तो दयान्विता ।
तुल्यद्वेषप्रिया दान्ता मुच्यन्ते कमबन्धनैः ॥8॥

ब्रह्मपुराण अ० 224/7-8

दुःख बनाना है। वे कहते हैं कि जिस प्रकार धर्म का विरोध न हो, उसी प्रकार धर्म-परायण व्यक्तियों के कर्म होने चाहिए। सज्जन पुरुषों के अनुसार वे ही सत्य वचन हैं जिनमें क्रिमी का विरोध न हो। जिनसे किसी भी प्राणी को कष्ट न पहुँचे। यह अहिंसा का रूप है इसके द्वारा सभी की मनोकामनाएँ पूर्ण होती हैं।¹

अथ स्थल पर विष्णु की पूजा के सम्बन्ध में कहा गया है कि भगवान की पूजा करते समय भी किसी को मन, वाणी, कर्म, से पीडा नहीं पहुँचानी चाहिए। अर्थात् केवल ध्यान लगाना, आरती करना, पुष्प आदि चढ़ाना ही पूजा नहीं है, अपितु किसी को भी परोक्ष रूप से कष्ट न देना भी पूजा के अन्तर्गत ही आता है।² अहिंसा को किसी भी प्राणी को कष्ट न पहुँचाने तथा योग सिद्धि दिवाने वाली कहा गया है।³

शिवपुराण—शिवपुराण में अहिंसा को भिन्न प्रकार से प्रस्तुत किया गया है। इस पुराण में हिंसा को पापकर्म माना गया है एवं अहिंसा पुण्यकर्म है। हिंसा का वर्णन करते हुए बतलाया गया है कि अभक्ष्य का भक्षण करना हिंसा है, दूसरों का धन-हरण करना, माना-पिता को त्याग देना आदि पाप-कर्म हैं।⁴ जो व्यक्ति इन हिंसा आदि पापकर्मों में रत है, वह विभिन्न प्रकार की यातनाएँ

- 1 धर्माविरोधतो वाच्य तद्धि धर्मपरायणं ।
देशकालादिविज्ञाय स्वयमस्या विराघत ॥24॥
यद्वच प्रोच्यते सद्भिस्तत्सत्यमभिधीयते ।
सर्वेषामेव जतूनामक्नेशजनन हि तत् ॥25॥
अहिंसा सा नृप प्रोक्ता सर्वकामप्रदायिनी ।
कर्मकार्यमहायत्वमकाय परिपन्थिता ॥26॥ नारदपुराण अ० 16/24-26
- 2 कर्मणा मनसा वाचा परपीडा पराङ्मुखा ।
तस्मात्सवगत विष्णु पूजयेद् भक्तिमयुत ॥ वही० अ० 33/34
- 3 सर्वेषामेव भूतानामक्नेशजनन हि यत् ।
अहिंसा कथिता सद्भिर्षोमिद्धि प्रदायिनी ॥ वही० अ० 33/76
- 4 अभक्ष्यभक्षण हिंसा मिथ्याकार्यं निवेक्षणम् ।
परस्वानामुपादान चतुर्धा कर्मकार्यकम् ॥5॥
पितृमातृपरित्याग कूटमाक्ष्य द्विजानृतम् ।
आमिष शिवभक्तानभक्ष्यस्य च भक्षणम् ॥33॥ शिवपुराण अ० 5/5,8

पाता है एव नरकगामी होता है ।¹ इस प्रकार दम पुराण में हिंसा की निरूपण दिखाकर, अहिंसा की अवधारणा को और अधिक सुदृढ़ किया गया है ।

वामन पुराण—इस पुराण में पंचरात्र राजा की कथा द्वारा अहिंसा-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है । यह कथा इंगित करती है कि परवर्ती विचारको ने प्राचीन पूजा के उम रूप का, जिसका सम्बन्ध पशुओं के वध में था परित्याग कर दिया और उसे निदनीय घोषित किया ।²

बृहद्घर्मपुराण—बृहद्घर्मपुराण में 'अहिंसा' को अत्यन्त विस्तृत रूप में प्रस्तुत किया गया है । इस पुराण के अनुसार श्रद्धा अतिथि—सवा, सर्वम आत्मीयता, आत्मशुद्धि आदि सभी 'अहिंसा' की विभिन्न विधियाँ हैं ।³ इसमें 'अहिंसा' के क्षेत्र को सीमित न रखकर व्यापक रूप में प्रस्तुत किया गया है ।

कूर्मपुराण—कूर्मपुराण में ही अहिंसा-व्रत को केवल ब्राह्मणों, ज्ञानियों तक ही सीमित न रखकर चारों वर्णों के लिए आवश्यक बतलाकर इस की व्यापकता को और बढ़ा दिया है । इसमें अनुसार क्षमा, दम, दया, दान, अलोभ, जाज्व, अनसूया, सत्य, मनोप, श्रद्धा आदि ब्राह्मणों की विशेषताएँ हैं । किन्तु अहिंसा, प्रियवचन, अपिशुनता आदि चारों वर्णों के लिए आवश्यक होते हैं ।⁴

- 1 ये पापनिरता त्रूरा येऽपि हिंसा प्रिया नरा ।
वृन्धथ येऽपि कुवन्ति दानयज्ञादिका क्रिया ॥ शिवपुराण अ० 6/21
- 2 वामन पुराण । अ० 57/86-125
- 3 अहिंसात्वात्मनजय परपीडा विवर्ज्जनम् ।
श्रद्धा चानिधिमेवा च शांतिरूपप्रदर्शनम् ॥ 11 ॥
आत्मीयता च सर्वत्र आत्मशुद्धि परमात्मसु ।
इति नानाविधा प्रोक्ता अहिंसेति महामुने ॥ 12 ॥
बृहद्घर्मं पु० अ० 2/11-12
- 4 क्षमा दमो दया दानमनाभस्त्वान एव च ।
आज्व चानसूया च तीर्थानुमरण तथा ॥ 65 ॥
सत्य मनोपमास्तिक्य श्रद्धा चेद्विद्यनिग्रह ।
देवताभ्यर्चन पूजा ब्राह्मणाना विशेषत ॥ 66 ॥
अहिंसा प्रियवादित्वमर्षशुभमकल्मशा ।
सामाधिकमिदं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽप्रवीणम् ॥ कूर्मं पु० अ० 2/65-67

भागवत पुराण—भागवत पुराण में भी अहिंसा का वर्णन प्राप्त होता है। सनकुमार ने अहिंसा को गुरु और शास्त्रों के वचनों में विश्वास करना, भागवत-धर्मों का आचरण करना, तत्त्वज्ञानासा तथा ज्ञानयोग की निष्ठा आदि ब्रह्मप्राप्ति के अठारह साधनों में से एक कहा है।¹ एक प्रसंग में नारद ने धर्म के तीस लक्षणों में अहिंसा का प्रमुख स्थान बतलाया है।²

इस प्रकार हम देखते हैं कि पुराणों में अहिंसा-सिद्धान्त पूर्ण-विकसित एवं समृद्ध है। पुराणों ने अहिंसा को धर्म की श्रेणी तथा हिंसा को अधर्म की श्रेणी में प्रतिष्ठित किया है। यज्ञा में भी पशु-हिंसा आदि को स्थान न देकर, अन्न आदि के प्रयोग पर बल देकर, अहिंसा—सिद्धान्त को सुदृढ़ बनाया है।

पुराणों ने केवल शारीरिक रूप से कष्ट न पहुँचाना अर्थात् भौतिक रूप से ही अहिंसा को स्थान नहीं दिया, अपितु किसी को मानसिक रूप से कष्ट न देना भी अहिंसा धर्म स्वीकारा गया है। पुराणों ने इस सिद्धान्त को केवल मनुष्यों एवं ब्राह्मणों तक सीमित न रखकर सभी वर्णों के लिए आवश्यक बतलाया है। इसे धर्म का प्रमुख अंग माना है।

- 1 सा अद्वया भगवद्धर्मचयया जिज्ञासाऽऽध्यात्मिकयोगनिष्ठया ।
योगेश्वरोपासनया च नित्य पुण्यध्वं कथया पुण्यया च ॥22॥
अयेन्द्रियाराममगोष्ठयनृणाया तत्सम्भवादात्मपरिग्रहेण ।
शिववनस्था परितोष आत्मन् विना हरेर्गुणपीयूषपानान् ॥23॥
अहिंसया पारमहंस्यचर्यया स्मृत्या मुकुन्दाचरिताप्रयसोधुना ।
यमैरकार्मनियमैश्चाप्यनिन्दया निरीहया द्वन्द्वनितिक्षया च ॥24॥
हरेरु हृन्मत्परकपपूरगुणाभिधानेन विजृम्भमाणया ।
भक्त्या ह्यसग सदमयनात्मनि स्यान्निगुणे ब्रह्मणि चाञ्जसा रति ॥25॥
भगवत पु० स्कन्ध 4 अ० 22/22-25

- 2 मत्प दया तप शौच नितिक्षेक्षा शमो दम ।
अहिंसा ब्रह्मचर्यं च त्याग स्वाध्याय आर्जवम् ॥8॥
मनोष समदृक् सेवा ग्रान्येहोपरम शनै ।
नृणा विपपयेत्सा मोनमात्मविमर्शनम् ॥9॥
नृणामय परो धर्म सर्वेषा ममुदाहृत ।
त्रिशालक्षणावान् राज सर्वात्मा येन तुष्यति ॥12॥

इस प्रकार हम देखते हैं कि पुराणों की यह ध्युत्पत्ति 'पुरा नव भवति' अर्थात् जो प्राचीन होकर भी नया होता है, पूर्णतया उचित है। आज विश्व को पुराण के अहिंसा सिद्धान्त की नितान्त आवश्यकता है। पुराणों का यही सिद्धांत विश्व में शान्ति की स्थापना कर सकता है। इस कथन की पुष्टि पुराणों की निम्न उक्ति में होती है—

“सर्वेषां शान्तिकामानां सख्यमिच्छामहे वयम्।”

(अर्थात् शान्ति की कामना करने वाले सभी लोगों से हम मित्रता की इच्छा करते हैं।) आधुनिक काल के युग-पुरुष महात्मा-गांधी ने पुराणों के इसी अहिंसा-सिद्धान्त के द्वारा भारत को स्वतन्त्रता दिलवाई जो एक अद्भुत कार्य है।

पुराणों ने अहिंसा-सिद्धान्त द्वारा विश्व-एकता, विश्व मैत्री, विश्व-शान्ति का एक अनुपम मन्त्र दिया है। जिसके लिए हम पुराणों के सदा ऋणी रहेंगे।

प्रतिमाशास्त्रीय दृष्टि से पुराणों का महत्त्व (विष्णु प्रतिमाओं के परिप्रेक्ष्य में)

डा० श्री भगवान सिंह

पौराणिक प्रतिमाशास्त्रीय विवेचन से पूर्व प्रारम्भिक मूर्ति पूजा का अवलोकन आवश्यक प्रतीत होगा है। मानव जीवन के विकास के प्रथम चरण में ही धर्म का प्रमुख स्थान रहा है। मानव ने प्रकृति की लीलाओं में एक अलौकिक शक्ति की कल्पना की। यही सं धर्म जीवन का आधार बना होगा। ईश्वर और उसकी उपासना या दैविक शक्ति का प्रार्थना, पूजा-पाठ आदि का क्रमिक विकास होता गया। पुरातात्विक साक्ष्यों से यह प्रमाणित हो चुका है कि प्रागैतिहासिक मानव प्रकृति के विविध स्वरूपों में अलौकिक देवी-देवताओं को अपना कर उसकी पूजा अर्चना करने लगा था। इससे प्रमाण में प्रागैतिहासिक गुफाओं में चित्रित सूर्य का चक्र के रूप में अंकन है। प्रारम्भिक मनुष्य ने जो सामने देखा उसकी अलौकिक शक्ति को पहचान कर उसके प्रति आसक्त हो गया। डर से या प्राकृतिक विनाश से अपने को बचाने के लिये प्रार्थना, अर्चना करने लगा। जीवन के विकास में इन प्राकृतिक शक्तियों को देखकर सूर्य, वृक्ष विविध जीव-जन्तु सर्प, पशु-पक्षी, नदी, पहाड़ आदि को ईश्वर के प्रतीक रूप में अर्चना करने में अपने को लगाया।

भारत में मोहनजादड़ों तथा हड़प्पा के उत्खनन ने इतिहास में एक नई रोशनी पैदा कर दी। यहाँ से प्राप्त पुरातात्विक सामग्रियों का ताम्र-प्रस्तर युगीन संस्कृति (Chalcolithic period) के नाम से जाना जाता है। इस संस्कृति के उत्खनन से प्रमाणित हो गया है कि भारत में मूर्ति पूजा अति प्राचीन है। कूर्मसिंह मुद्रा में, तीन स्तिर पर सींग, आसीन चतुर्दिक पशु मूर्तियाँ प्राप्त हैं। मार्शम ने इस शिव माना है। मोहनजादड़ों के एक ही मुलायम पाषाण पर घब, दाढ़ीयुक्त, आँखे अज्ञोन्मीलित, नासिकाप्रस्त, त्रिफुलिया उत्तरीय बन्ध युक्त निश्चय ही किसी योगी, पुजारी की मूर्ति है। ध्यानशील यह मूर्ति निश्चय ही पूर्णरूप से भारतीय परम्परा में धर्म से सम्बन्धित है।

प्रो० वासुदेवशरण अग्रवाल ने त्रिफुलिया उत्तरीय बस्त्र के आधार पर इस मूर्ति को घर्म से जुड़ा माना है मिथ की सम्पत्त में प्राप्त धार्मिक मूर्तियों में यह त्रिफुलिया चित्रण प्राप्त है। मातृ देवी, अनेक पशु पक्षी, आदि को मोहरों पर उरेह कर धार्मिक भावना में आस्था व्यक्त की गयी है। लिंग-यानि के रूप में अनेक छल्ले प्राप्त हैं जो निश्चय ही लिंग पूजा की ओर इंगित करते हैं। सिन्धु संस्कृति का मानव प्रामाणिक रूप से कहा जा सकता है कि मूर्ति पूजक था।

भारत ही नहीं दुनिया के साहित्य के इतिहास में ऋग्वेद का स्थान प्रथम आता है। ऋग्वेद के अध्ययन से यह प्रमाणित होता है कि इस काल में मूर्ति पूजा किसी न किसी रूप में थी। इन्द्र, मरुतो की अर्चा का उल्लेख है। (ऋ० 5,52,15) रुद्र के मानव मूर्तिक का उल्लेख है। (2 23 9) शिशुदेव हमारे ऋत (यज्ञ) में न आय, इन्द्र द्वारा शिशु पूजक दुरात्माओं को पराजित करने का उल्लेख आदि मूर्ति पूजा के प्रमाण को दर्शाते हैं। सूर्य, चक्र, रथ, अश्व का चित्रण स्पष्ट रूप में हुआ है। (5 73 3) अथर्ववेद, यजुर्वेद, ब्राह्मण साहित्य सूत्र, आरण्यक ग्रन्थ आदि इस ओर इंगित करते हैं।

पाणिनी ने प्रतिमाओं की स्पष्ट रूप से चर्चा की है। रामायण, महाभारत में मूर्ति पूजा के अनेको प्रमाण हैं। बुद्ध के समय में मूर्ति पूजा प्रचलित थी। उन्होंने अपनी मूर्ति न बनाने का निर्देश दिया था। परिणामस्वरूप वे प्रतीकों में पूजे गये। भरहुत, सांची के स्तूप इसके प्रमाण हैं। मौर्यकाल में मूर्तियाँ बनाई जाती थीं। कौटिल्य अर्थशास्त्र में स्पष्ट उल्लेख है। मौर्य काल में मूर्तियाँ आय की साधन थीं। इन्हें बाजार में बेच कर धनोपार्जन किया जाता था।

उपनिषद् के गहन चिन्तन एवं भक्ति न परम्परा को समाज में लोकप्रियता प्रदान की। ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण, मोक्ष की प्राप्ति, ध्यान योग एवं मूर्ति पूजा की भावना प्रबल हुई। उपनिषद् युग में पौराणिक देवी-देवताओं को लोकप्रियता में वृद्धि हुई। प्रथम शताब्दी ई० पू० में मूर्ति-पूजा एवं भक्ति परम्परा पूर्ण रूप में विकसित हो गई थी। इसी भक्ति भावना न आगे चल कर पुराणों के पांच सम्प्रदाया, वैष्णव, शैव शाक्त, सौर तथा गणपत्य के विकास में अपूर्व योगदान किया। इन सम्प्रदायों के मूल में इन देवताओं की स्तुति ही है। हरिहर, अर्धनारीश्वर आदि की कल्पनाकर इनमें आपस सम्बन्धपूर्ण रूप दर्शाया गया। इनके निमित्त विष्णु, शिव, स्कन्द, गरुड,

देवी भागवत, सूर्य शतक, मार्कण्डेय पुराण, श्रीमद् भागवत् आदि पौराणिक साहित्य भक्ति सम्प्रदाय के विविध रूपों को उजागर करते हैं इन पुराणों में भूत शुद्धि, आत्म-शुद्धि, मन्त्र-शुद्धि तथा देवता शुद्धि की बातें की गईं। इस कलयुग में मूर्ति पूजा की मोक्षदायिनी कहा गया है। (विष्णु धर्मोत्तर पु० 3,93) इन मूर्तियों के माध्यम में ही देवता का नाभास्कार की अभिव्यक्ति की गई। परिणामस्वरूप पौराणिक युग में प्रतिमा पूजा के अनेक नियम निर्धारित किए गए। पुराणों तथा आगमों में मूर्ति निर्माण के विविध उपादानों का उल्लेख हुआ। प्रतिमा निर्माण के अनेक विधान ब्रह्मदेवों ने। स्फटिक, पुरुरगज, बज्र, वैदूर्य, विद्रम, पुष्प तथा रत्नों के मूर्तियों का निर्माण-विधान बना। इन्हें भारतीय शिल्पी ने अनाकर वृत्तका, पापाण, नाम्न, रजन, स्वण वास्य, लौह, काष्ठ तथा हस्तिदन्त की प्रतिमाओं का निर्माण कर अपनी कला की चमत्स्वपं तक पहुंचाया है।

ऋग्वेद में विष्णु नाम अनेक बार आता है। ये इन्द्र के मंत्रयोगी के रूप में कहे गये हैं।¹ उत्तरवैदिक काल में इनका महत्व बढ गया है। शतपथ ब्राह्मण विष्णु को सभी देवताओं की अपेक्षा श्रेष्ठ बनाया गया है।

(श० ब्रा० 14।5)

विविध पुराणों में मुख्यतः विष्णु तथा वायु पुराण में विष्णु का महत्व वर्णित है। इनके अनुसार विश्व में विष्णु की शक्ति व्याप्त है। वायु पुराण में विष्णु को नारायण कहा गया है जो एक मात्र माघनीय है। (वा० पु० 23।5) विष्णु पुराण में भी नारायण रूप का उल्लेख है। (वि० पु० 4।4।6) मत्स्य-पुराण के अनुसार शुक, बृहस्पति, जाति सभी देव विष्णु को नारायण रूप में स्मरण करते हैं। (1।62।4) विष्णुपुराण के अनुसार विष्णु सर्वव्यापी है। विष्णु और वामुदेव कृष्ण का एकीकृत रूप वैष्णव सम्प्रदाय के प्रचार में उल्लेखनीय सहायक रहा है। भगवान वामुदेव ने भूमि हरण करन क लिय देवकी के गर्भ से अवतार लिया। (वा० पु० 31-206, (विष्णु पु० 4-15-31, म० पु० 46।2)

वराह वामन, नारद, ब्रह्म, विष्णु, मत्स्य और भागवत पुराणों में विष्णु का विशेष महत्व दिया गया। यही उनको अवतारों की कल्पनाके महत्व को बढ़ाया गया। इनका ध्यान स्पृह, विभव, अनतशायिन् और चर्चा रूप में

1 डॉ० सूर्यकान्त, वैदिक देवशास्त्र, पृ० 88

क्रिया जा सकता है।¹ अर्वा उगस्व की प्रतिमा से सम्बन्ध रखना है। वैष्णव सम्प्रदाय में ब्रूहों का विशेष महत्त्व है। इसके अन्तर्गत वासुदेव, मकरपं, अनिरुद्ध, प्रद्युम्न तथा माम्ब की गणना है। गरुडध्वज प्रद्युम्न में सम्बन्धित है जैसे वेननगर का। प्रा० वैतर्जी का कहना है कि सम्भवतः यहाँ में प्राप्त अन्य ध्वजों का अवशेष अथ ब्रूहदेवताओं के तथा अनिरुद्ध और साम्ब के मन्दिर निर्मित थे। मयुरा के मोरा (ई० पू० प्रथम शताब्दी) के अभिलेख में इन्हीं पञ्चवीरों का उल्लेख है। ब्रूहों का कभी-कभी विभव के रूप में व्यक्त किया जाता था। जैन सरूपण बलराम ब्रूह के अन्तर्गत है तो भी विभव में उनका उल्लेख है। दोनों का शिष्य मन्त्र विनया है। विभववाद का भगवान की कन्या अवतारवाद के विकास में हुयी।

महाभारत में नारायणी छण्ड में बराह, नरसिंह, वामन, भार्गव राम, दाशरथि राम, एव वासुदेव कृष्ण के अवतारों का उल्लेख है। कालान्तर में यही धारणा दशावतार में विकसित हुई। कई पुराणों में इन्हीं दस अवतारों सामान्य-तया मत्स्य, कूर्म, नृसिंह, बराह, वामन, भार्गव राम, राम, बलराम या कृष्ण, बुद्ध और कल्कि की गणना होती है। इन्हीं का साहित्य के साथ कला में शिल्पाकन हुआ।

विष्णु कि प्रारम्भिक प्रतिमाएँ मयुरा से प्राप्त हुई है जो कुपाण काल की है। ये अधिकतर चतुर्भुजों है जिनके सामने के दाहिना हाथ अभयमुद्रा में, बाँधे के दायाँ हाथ में गदा है। शेष दाएँ हाथों में चक्र और शङ्ख है। आकार में ये प्रतिमाएँ बहुत बड़ी नहीं है। कुछ प्रतिमाओं के वक्षस्थल पर शीवत्स है। प्रभामण्डल का अभाव है जब कि बौद्ध, जैन प्रतिमाओं में विद्यमान है। विष्णु के बायें हाथ में कभी-कभी अमृत घट या जलपात्र दिखाया जाता है। सम्भवतः ये बोधिसत्व मंत्रय के आधार पर है। यह उल्लेखनीय है कि इस काल में विष्णु के हाथ में कमल का अभाव है। कलगीदार मुकुट, सादा, अधोवस्त्र, घाती, कमरबन्ध, यज्ञापवीत्र है। वनमाला आकार में छाटा है। मयुरा मद्राहालय में विष्णु की चतुर्भुज रूप में एक प्रतिमा दृष्ट्य है। केवल सामने की भुजाएँ बची हुई है दाहिना हाथ अभय मुद्रा में तथा बायें में शङ्ख है दाहिने कंधे की ओर मात्र मकरपं की प्रतिमा बची हुई है इस काल में वासुदेव द्वारा कृष्ण को यमुना पार कराने हुए उल्लेख है। तीन कनगिया का मुकुट, बायें कान में कृष्ण रत्न एव मूमल दाभुजी बलराम मद्य और चक्र के साथ कभी-कभी

1 डॉ० जे० एन, वैतर्जी, ई० हि० पू० जा० पू० 186

आयुध के साथ लोकप्रिय हुये। अवतार प्रतिमाओं से मात्र बराह की प्रतिमा प्राप्त है जो मथुरा संग्रहालय में (सं० 65-15) दृश्य है।

कृपाण काल के बाद गुप्तकाल में विष्णु की प्रतिमाएँ नूतन कला में परिपूर्ण हैं। विष्णु को एक बहृत ही सुन्दर चतुर्भुज प्रतिमा अलकृत प्रभामण्डल से अलकृत की कतारों, सिर पर मणियों में मञ्जा हुआ किरीट, गले में दोहरे हार भुजङ्ग, फूलों की तरह फैले हुये कानों के आभूषण, बाघों तक फैले हैं। यज्ञोपवीत अलकृत विशाल बनमाला किरीट के ऊपर खिला कमल जतीव सुन्दर है। नाभि के नीचे नेत्र, मूत्र रूप में वस्त्र बधा हुआ है। घुटने के ऊपर उत्तरीय है जिसके बायें तरफ गांठ दी हुई है। कमर के नीचे घोनी है। दो भुजाओं का छोड़ शेष दृश्य है। चतुर्भुजा की प्रतिमा की भुजायें प्रलम्ब हैं। विष्णु के दाहिने हाथ में शंख, बायें में फल और ऊपर के दोनों हाथों में गदा और चक्र रहा होगा। मत्स्य पुराण में विष्णु के एक हाथ में फल होने की चर्चा की गई है। (म० पु० 171-24-25) यह गुप्तकाल की कला का सर्वोत्कृष्ट शिल्पाकन है। प्रतिमा लखनऊ संग्रहालय में प्रदर्शित है। गुप्तकाल में चक्र-पुरुष और गदा देवी का अवन प्रथम बार कला में दीखता है। इस तरह की प्रतिमायें उदयगिरी तथा राष्ट्रीय संग्रहालय में प्रदर्शित हैं।

पुराणों में विष्णु की अष्टभुजा की प्रतिमाओं के स्वरूपों की विस्तृत रूप में चर्चा की गई है। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में इस रूप में विष्णु बनमाली के दाहिने हाथों में बाण, शंख, मुसल आदि बायें हाथों में ढाल तीर, धनुष, इन्द्र बाण आदि बनान का उल्लेख है। (4 12, 13) मत्स्यपुराण के ऋणुमार विष्णु के दाहिने भुजाओं में छडग, गदा, शर एव कमल तथा बायें ओर में धनुष, खेटक, शेष और चक्र का उल्लेख किया गया है। प्रतिमा की प्रभावली में व्याल, कल्पलता आदि के अवन का अनिवार्य कहा गया है। (म०पु० 258 4) विष्णु की अष्टभुजा मृण्मयी प्रतिमा भीतरी गाँव से प्राप्त है विशाल प्रतिमा दो आयुध पुरुषों के बीच में स्थानक है दाहिने तरफ गदा देवी तथा बायें तरफ चक्र पुरुष है दोनों का सिर खण्डित है। विष्णु के दो हाथों में बाण और गदा स्पष्ट है। एक गदा देवी के मिर पर रहा होगा जो खण्डित है। चौथा कमर तक पहुँचा बायें कुमार के दोनों हाथों में धनुष और ढाल प्रतीत होता है। तीसरा हाथ चक्र पुरुष के मिर पर रहा होगा। चौथा कमर पर स्थित है गले में बैजयन्ती माला स्पष्ट है। लम्बी बनमाला घुटनों तक जा

पहुँची है। विष्णु सभी आभूषणों से सुसज्जन है दाहिना पैर दाहिने दिशा में मुड़ा हुआ है। सम्पूर्ण प्रतिमा बड़ी ही भव्य रूप में उभरी गई है।¹

गुप्तकाल में विष्णु की प्रतिमाओं में नवीनता के रूप आये। मूर्तिकला के विकास में प्रथम बार नये आयाम का विकास हुआ। विष्णु के अनेक रूपों के साथ ही साथ आयुध पुराणों का मानवीकृत रूप, प्रभामण्डल सहित किरीट का अलङ्कृत रूप, सिंह मुख, मकर मुक्ताजल आदि का अलङ्कृत रूप आना प्रारम्भ हुआ। आभूषण वस्त्र की साज सज्जा के उपकरण का नवीन रूप की अभिव्यक्ति प्रस्तरों में आयी। मुखाकृति का सौम्य और शान्त भाव दृष्टते ही बनना है। कहने का तात्पर्य है कि यानी कला का वह रूप दृष्टव्य होने लगा जो विविध साहित्य, पुराणों में परललित हुआ है।

विष्णु की स्थानक तथा आसनस्थ दोनों रूप कला में देखने को मिलते हैं पर इस में गुप्तासीन विष्णु की प्रतिमा विशेष रूप से उल्लेखनीय है। विष्णु पुराण में कहा गया है कि देवताओं की प्रार्थना के उपरान्त जिस समय विष्णु प्रकट हुये, वे शंख, चक्र और गदा धारण किये हुये गरुड पर आरोहण थे (वि० पु० 3 16 35) यह विष्णु के चतुर्भुज रूप का ही अंकन है। गुप्त सम्राट परम भागवत थे। परिणामस्वरूप विष्णु की अनेक कलात्मक प्रतिमाएँ बनीं। इन प्रतिमाओं में सौन्दर्य का समावेश अधिक मात्रा में हुआ है। ऐश्वर्य तत्व की अभिव्यक्ति के लिये किरीट का भव्य रूपांकन हुआ। प्रतिमा के मूर्ति लक्षण प्रचलित हुये जिसमें समसामायिक तथा पूर्ववर्ती साहित्य बहुत महत्वपूर्ण हुये।

महाभारत के आदि पर्व में नारायण को 'चक्रगदापाणी' कहा गया है। यह विष्णु के दो भुजा प्रतिमा की ओर इंगित करता है। पर विष्णु के प्रतिमा स्थापना का विविध रूप 'विष्णुधर्मोत्तरपुराण' में प्रस्तुत किया गया है। महा विष्णु को एकमुखी दो भुजाओं वाला, गदा और चक्र धारण करने वाला कहा गया है। इसका समानान्तर ही वामुदेव के रूप में विष्णु की प्रतिमा का विस्तृत स्वरूप का चित्रण है। जिसमें वामुदेव का चतुर्भुज, सौन्दर्यशाली, भव्य तन्त्र, जलपूर्णमेघ, कान्तिमुक्ता, शंख के सदृश गुच्छ रेखामुकुट काठ तथा

1 डॉ० भगवान सिंह, गुप्तकालीन हिन्दू देव प्रतिमाएँ भाग, प्रथम 1982, दिल्ली पृ० 43 ।

कुण्डल अगद केपूर, वनमाला, कौस्तुभमणी, किरीट आदि आभूषणों सहित निर्मित करा गया है। कटिवस्त्र जीर वनमाला घुटने तक तथा यज्ञाङ्गीत नामि तक उनके किर के पीछे मुद्रा मणि का मुकुट कमल व रूप में सिरचक्र, भुजायें लम्बी और हाथों की अङ्गुलियों के नाखून पतले और लाल ऐसा वर्णन किया गया है। उनके चरणों के बीच में उन चरणों को स्पष्ट करती हुई। त्रिवली भग से सुगाभिन अत्यन्त सुन्दर कटिवासी स्त्री रूप में पृथ्वी का मस्तुन किया जाय, उनके दोनों चरणों के बीच में एक ताल का अन्तर को और दक्षिण चरण कुछ जाग निकला होना चाहिये। देव स्वस्व के दशन मात्र से विभिन्न पृथ्वी अन्तर्दृष्टि में युक्त निर्मित है। मूल प्रतिमा के दाहिने हाथ में विकसित कमल और बायें हाथ में शंख है। उनके दाहिने ओर क्षीणकटि सुन्दर नन्ने वाली सभी आभूषणों में सुसज्जित मुग्धा स्त्री के रूप में चमर-धारिणी गदा दवी का प्रस्तुत किया गया है, जो दवता की आर देखती हुई दिखाई दे। दवता का दाया हाथ इन्हीं के सिर पर स्थित रहना चाहिये। देवता की बायी ओर विस्फारित नेत्रों वाले सबभिरगभयुक्त चक्र पुरुष की चामरधारी हो और देव प्रतिमा का देखन में उत्सुक समर्पित प्रतीत हो। देवता का बाया हाथ इनके सिर पर रखा है। (वि० घ० पु० आ० 60 श्लोक 2/50)

मत्स्यपुराण में विष्णु की दस भुजाओं का वर्णन देखने को मिलता है। इसके साथ ही साथ चतुर्भुजी तथा अष्टभुजी प्रतिमा का भी विस्तार में उल्लेख है। चतुर्भुजी विष्णु के दाहिने हाथों में गदा एवं कमल तथा बायें में शंख व चक्र धारण किये बताया गया है। अष्टभुजी प्रतिमा के दाहिने भुजाओं में खड्ग, गदा शर एवं कमल है तथा बायी ओर में धनुष, खेटक, शंख और चक्र है। विष्णु के दो चरणों के बीच में पृथ्वी, दाहिने ओर गरुड जीर बायी ओर पद्महस्ता लक्ष्मी स्थित रहनी चाहिये। प्रतिमा की प्रभावती में सिद्धिद्वार, कल्पलता आदि का अकन का अनिवार्य कहा गया है। (म० पु० 258, 4-15)

इन मूर्ति लक्षण के परिणामस्वरूप विष्णु के दोभुजी, चतुर्भुजी, अष्टभुजी मूर्तियों का निर्माण आरम्भ हुआ। प्रतिमायें स्थानक, आसन, ज्ञापन रूपों में उकेरी गयीं। दो भुजी प्रतिमा में शंख और चक्र है। है। इस रूप में एक प्रतिमा वाराणसी की फतेहपुर सीकरी के पास म्पदाम में प्राप्त हुई थी। थी। राजघाट, वाराणसी में प्राप्त दो भुजी प्रतिमा में दाहिने हाथ के नीचे चक्र तथा बायें हाथ के नीचे गदा है। हार भुजबन्ध, वनमाला घुटने तक दिखाई गई है। प्रतिमा भारत कला भवन, वाराणसी में दृष्टव्य है।

गुप्तकाल मे शिल्प मे पल्लविन हुआ। शंख चक्र और गदा धारण किये गरुडासीन विष्णु प्रस्तर मे उरेहे गये। इस रूप में गुप्तकाल की देवगढ की प्रतिमा सर्वज्ञात है। यह प्रतिमा गजेन्द्र मोक्ष के दृश्य मे शिल्पाकिन है। शिलाखण्ड पर बडे ही स्वाभाविक तालमान मे उत्कीर्ण है। ऐसा प्रतीत होना है कि विष्णु गरुड पर आरुढ होकर शीघ्र गज को बचाने मे उत्सुक है। गरुड मे बडा ही गति और वेग दिखाई देता है। लगता है गरुड का उद्देश्य शीघ्र से शीघ्र गज के पास पहुचना है। विष्णु चतुर्भुजी है। दाहिने हाथ मे गदा है जिसका सिर का भाग ऊपर है। पीछे के हाथ मे चक्र है। सामने का बाया हाथ गरुड पर आरुढ अपने मोडे हुये घुटने के ऊपर रखे है। पीछे का बाया हाथ क्षतिग्रस्त है। जिसमे शंख रहा होगा। किरीट सहित सभी आभूषणो से सुमज्जित है। विष्णु का सम्पूर्ण शरीर दाहिने ओर झुका हुआ है सम्भवत कलाकार का उद्देश्य विष्णु को शीघ्र पहुचने की भावना का अरुन है। सम्पूर्ण मूर्ति गुप्तकाल की अनुपम देन है।

विष्णु के विश्वरूप का विस्तृत वर्णन विष्णु पुराण मे हुआ है। (वि० पु० 3 2-45) यहा कहा गया है कि उन्हे विष्णु इमलिये कहते हैं कि अखिल विश्व उन्ही की शक्ति से प्राप्न है। विष्णु का यह व्यापक रूप का वर्णन है। यह धारणा प्रबल होती गई कि सभी चराचर विश्व विष्णु से बधा हुआ है। विष्णु के इमी रूप को प्रथम बार कला मे अरुन कर दिया गया।

विष्णु घर्मोत्तर पुराण मे इस रूप मे उन्ह चार मुख, आठ भुजाओं के रूप मे निम्न करने का विधान है। पूर्वे की ओर का सामने का मुख सौम्य और स्मित भाव लिया हुआ, दाहिना नृसिंह का, पीछे का कपिल का और बाया मुख बराह का होने का विधान बना। वनमाला दाहिने हाथों मे बाण, अक्ष, मुसल आदि तथा बायें मे ढाल, वीर, धनुष, इन्द्रचाप होना चाहिये कहा गया। (44 11-12, 13) उपरोक्त वर्णन के अनुसार विष्णु मूर्ति कला मे दृष्टव्य है। शिल्प मे विष्णु के चतुर्भुज रूप का अरुन के साथ-साथ मुख्या-कृति मे नरसिंह और बराह की आकृति को भी जोडा गया जिसे वैकुण्ठ विष्णु के नाम से जाना जाता है। इसके साथ अय उन्ह सी मूर्तियो मे विष्णु के विश्व रूप को स्थान दिया जाने लगा। इस तरह की गुप्तकाल की अनेक प्रतिमाएँ प्राप्न हुई है। जिसमे गरुडा से प्राप्न जो लज्जन्तु मयहालय मे प्रदर्शित है, प्रसिद्ध है। विष्णु के दाहिने तरफ सिद्ध की मुख्याकृति तथा बायी तरफ बराह की मुख्याकृति स्पष्ट है। बीच मे विष्णु मानवाकार मुख्याकृति मे प्रदर्शित है। यह प्रतिमा छमुत्री है। दाहिने का ऊपर का हाथ टूटा हुआ है :

बीच का हाथ आयुध पुरुष के सिर पर है। सामने का बाया हाथ कमर पर है। सामने का दाहिना क्षतिग्रस्त है। बीच का बाया हाथ आयुध पुरुष के सिर पर रखे हैं। ऊपर के भुजा में कोई वस्तु है जो स्पष्ट नहीं है। उनके सिर के ऊपर मानव घड पर अश्वमुखी एक प्रतिमा है जो भुजा को ऊपर उठाये हैं। सम्भवत यह हयग्रीव की प्रतिमा है। विष्णु के सिर के चारों तरफ मानव-मूर्तियों को दो कतारों में निर्मित किया गया है जिन्हे प्रणामाङ्कन के यन्त्रण का उपकरण समझा जा सकता है। इनमासा और जाभूयों से सुनञ्चित विष्णु के बाये पैर के पास एक मानव प्रतिमा स जलिमुद्रा में उनकी स्तुति कर रही है। उसी के पास एक छत्रगारी प्रतिमा उन्कीर्ण है। प्रणामाङ्कन में छत्र, द्वादश आदित्य, बलराम, इन्द्र आदि को न्यान दिया गया है। इन तरह की कई प्रतिमाएँ सामना जो, बनारस आदि में प्राप्त है। बँकुण्ठ की एक प्रतिमा अमीगढ से प्राप्त है। प्रतिमा बड़ी ही सुन्दर है जो मधुरा मण्डलास्य में प्रदर्शित है।

विष्णु को नारायण कहा जाता है। नार का अर्थ जल से है विष्णु पुराण में यह विष्णु का प्रथम निवास स्थान कहा गया है। (1-4-4-5) वान पुराण (23-95) तथा मत्स्य पुराण भी नारायण नाम की चर्चा करते हैं। इसका प्राचीनतम स्रोत ऋग्वेद है जिसमें उस प्रथम जल की चर्चा है जिसमें स्वयम्भू वर्तमान थे। जिन्होंने सभी जीवों का धारण किया था। शतपथ ब्राह्मण में सभी लोक, वेद तथा प्राण की प्रतिष्ठा निहित है कहा गया है। (13-3-4)। इसी नारायण की विष्णु के साथ एकता स्थापित कर दी गयी है। विष्णु पुराण में समुद्र विष्णु का निवास स्थान माना गया है जहाँ समुद्र के देवता नागराज पर शयन करने हैं। शिल्प में इसी भाव को विष्णु के शेषशायी रूप को प्रदर्शित कर दिखाया गया।

विष्णु धर्मोत्तर पुराण में विष्णु के शेषशायी रूप का वर्णन है—नागराज को जल के बीच में किया जाना चाहिये जिनकी ग्रीवा फाँसों में समूह में बटे-रत्न जड़े होने के कारण भयकर प्रतीत होते हैं। उनके ऊपर देवाधिदेव चतुर्भुज विष्णु सुनावम्या में हों तथा उनका एक चरण लक्ष्मी की गोद में रखा हो एक दूसरा शेषनाग के सर पर। उनकी एक भुजा घुटने पर फँसी हो तथा दूसरी नाभि में स्थित, तीसरी ग्रीवा पर तथा चौथी मन्तरमजरी पर स्थित हो। उन नाभि रूपी सरोवर में दो कमल उत्पन्न हुये दिखाई दे तथा उनमें पितामह ब्रह्मा को स्थापित करें। मधुकैटभ को कमल नाभ में तथा

दिखाया जाना चाहिये तथा शैव को मानवी रूप में प्रस्तुत करें। भारतीय शिल्पी ने इस रूप को अपनी कला में बड़ा ही सजीव स्थान दिया है। प्रारम्भिक शैवशास्त्री प्रतिमाएँ गुप्तकाल की ही हैं। ये उदयगिरी (विन्ध्या) गुफा न० 14 राजस्थान के सिंगेही, सिन्दुर्षि (जबलपुर म० प्र०) मुल्तानगज (बिहार) आदि अनेकों स्थानों से प्राप्त हैं। पर देवगढ़ के मन्दिर में यह रूप देखते ही बनता है। विष्णु शैवनाग के ऊपर शयन मुद्रा में प्रस्तुत है दाहिना पैर मोड़ हुये हैं जिस पर दाहिना हाथ रखे हुये हैं। पीछे का दाहिना हाथ अमय मुद्रा में है। सामने के बाये हाथ में अपन मिर की ऊपर उठाये हैं। शैवनाग 8 फुटों में विष्णु के मिर को आच्छादित किये हुये हैं जो प्रथम मण्डल की तरह शोभा दे रहा है। पीछे का बाया हाथ कंधे के बराबर में शैवनाग की कुण्डली पर है। सभी आभूषण किरीट, कुण्डल, एकादली मण्डार भुजबन्ध, कंगन, विशाल बनमाला धारण किये हैं। विष्णु का दाहिना पैर ऊपर उठा लक्ष्मी की गोद में है। पीछे एक स्त्री दाहिने हाथ में चामर लिये अभिषेक कर रही है। दाहिने मानवी रूप में गरुड सों लिये खड़े हैं। जल में निकले कमल पर ब्रह्मा ध्यान मुद्रा में उत्कीर्ण है। ब्रह्मा के तीन मुख स्पष्ट हैं। चौथा पीछे रहा होगा। बाये हाथ में कमण्डल है। फलक के ऊपर ऐरावत पर बैठे इन्द्र, मयूर पर स्कन्द, नन्दी पर उमामाहेश्वर हैं। दाहिने तरफ विद्याधर निर्मित है मत्स्यपुराण में कहा गया है कि इन्द्र, एव अन्य देवता विष्णु के दर्शनार्थ क्षीर सागर तट पर गये हैं। (1-5-38) यह भाव कला में पूण रूप से व्यक्त है। नीचे गदा देवी, चक्र पुरुष, शंख पुरुष तथा खण्डपुरुष की प्रतिमा है। राक्षस मधु कंटभ स्थानक है सम्पूर्ण मूर्ति भव्य है।

पुराणों में वैष्णव तथा शैव के समन्वयात्मक रूप को दिखाया गया है। विष्णु पुराणों में विष्णु और शिव में एकता दिखाई गई है। भगवान विष्णु को शंकर कहा गया है। (1-8-23) बाणामुर की मारते समय कृष्ण कहते हैं जो शंकर है वही मैं हूँ। (5-33-44, 48) इस भाव को मूर्ति कला में भी दर्शाया गया है। आधा भाग विष्णु तथा आधा भाग शिव का मिश्रण हरिहर मूर्ति बनाई गयी। यहाँ वैष्णव तथा शैव दोनों धर्मों में एकत्व स्थापित किया गया है।

विष्णुधर्मोत्तर पुराण में कहा गया है कि दाहिने भाग में सदाशिव तथा वाम भाग में हृषीकेश की निर्मित करना चाहिये। शिव का वर्णन श्वेत और विष्णु का नीला है। त्रिशूल और हमरु शिव के हाथों में तथा चक्र और कमल विष्णु के हाथों में हो। बायी तरफ शिव के वाहन नन्दी तथा दाहिने पत्नीरात्र

गहड़ हो। मत्स्य पुराण में भी शिव को दाहिने एव माधव को बायें बनाने का उल्लेख है। चतुर्भुजी विष्णु के हाथों में भूतदण्ड हा। शख, चक्र गदा हो। पीले वस्त्र पहने हों, आभूषणों से ससज्जित हो। दाहिने शिव जटाजूट, चन्द्र-कला युक्त ध्यान में शिव हो। दाहिने हाथ में सर्प का भुजबन्ध हो तथा वरद मुद्रा में हो। दूसरे में त्रिशूल हा, सर्प का यज्ञोपवीत हो, नीचे चमड़े का वस्त्रधारण किये हुये हों। मयुरा सप्रहास्य (1333, 1336) में कुषाण काल की एक प्रतिमा में शिव दाहिने जटाजूट में तथा बायें विष्णु किरीट पहने दिखाये गये हैं। गुप्तकालीन हरिहर की कई प्रतिमायें कटारी इलाहाबाद, विदिशा, मयुरा आदि में प्राप्त है जो वैष्णव तथा शैव दोनों धर्मों में एकता स्थापित करती है।

विष्णु के विभव के रूप

भारतीय देववाद में अवतार की अवधारणा ऋग्वेद से प्राप्त है जहाँ त्रिविक्रम विष्णु का उल्लेख है। जनपद ब्राह्मण में प्रजापति ने कूर्म का रूप धारण कर प्रजा की रचना की थी, कहा गया है। बृहदारण्यक उपनिषद् में इन्द्र माया वस अनेक रूप धारण करते हैं, है। महाभारत में कूर्म, मत्स्य, वराह, नरसिंह, वामन, परशुराम, दाशरथी—राम, कृष्ण तथा कल्कि अवतारों का उल्लेख है।

पौराणिक विष्णु के अनेक रूप दृष्टव्य होते हैं। सत्तार रचना, संरक्षण, सहार की कल्पना जुड़ती गई। अवतार सम्बन्धी भावना का विकास हुआ। विष्णु पुराण में कृष्ण कहते हैं विश्व में उनका अवतार कुमार्यामी दुष्टों की शक्ति के नाश के लिये हुआ है। (7-5-7-9) वायु तथा ब्रह्माण्ड पुराण में विष्णु के अवतार का उद्देश्य धर्म की व्यवस्था और असुरों के विनाश हेतु हुआ। (2-16.25, 96, 238) यही विचार मत्स्य पुराण में है। (47-12) विष्णु स्वयं कहते हैं कि माना के वशीभूत होकर प्रत्येक युग में अवतार लेते हैं। (154, 180, 181) वहीं-वहीं स्वयं अपनी इच्छा से मनुष्य रूप धारण करते हुन दिखाया गया है। वायु और ब्रह्माण्ड पुराण में भी इन्हीं विचार का उल्लेख है। विष्णु अपनी इच्छावश भक्तों के उद्धार हेतु मनुष्य रूप धारण करते हैं। विष्णुपुराण के अनुसार विष्णु पृथ्वी पर दैत्या के विनाश के लिये अवतार लेते हैं (5, 1, 12 13, 19 30, 59, 62) माना मैं हम जान्ते हैं कम की व्यवस्था हेतु अवतार की बातें कही गयीं हैं।

शनै-शनै अवतारवाद की भावना लोक में व्याप्त होन लगी। पुराणों

से मत्स्य, कूर्म, वराह, नरसिंह, वामन-त्रिविक्रम, परशुराम, दाशरथि-राम, कृष्ण बलराम आदि अवतारों की विस्तृत व्याख्या की गयी। समाज में इन अवतारों की लोकप्रियता बढ़ी। इस सन्दर्भ में यह उल्लेखनीय है कि इनमें वराह, नरसिंह, वामन-त्रिविक्रम, राम, कृष्ण-बलराम प्रारम्भिक कला में विशेष स्थान पा गये थे। भारतीय शिल्पी ने बड़े ही सूक्ष्म दृष्टि से इन अवतारों को अपनी कला में स्थान दिया है। कला में प्राप्त अवतारों का उल्लेख यहाँ आवश्यक प्रतीत होना है।

विष्णु के वराह अवतार का साहित्य में उल्लेख होने के साथ ही साथ कला में कुषाण काल से दृष्टव्य है। कुषाण कालीन वराह की एक प्रतिमा मथुरा सप्रहालय में प्रदर्शित है। चतुर्भुजी प्रतिमा में ऊपर के दोनों हाथों में चक्र, सामने के दोनों कुल्हो पर स्थित हैं। पृथ्वी की प्रतिमा कंधों को छूती हुई नीचे लटक रही है। इन्हें वराह देव अपने निकले हुये दोनों दातों से ऊपर उठाये हुये हैं। श्री वत्स चिन्ह अंकित है। बायें तरफ एक पुरुष की प्रतिमा अजलिमुद्रा में उत्कीर्ण है। सम्भवत किसी देव की टो जो विष्णु से पृथ्वी को बचाने की प्रार्थना कर रही है। गुप्तकाल की उदयगिरी (विदिशा म० प्र०) प्राप्त वराहदेव की प्रतिमा बड़ी ही विशाल एवं ओजपूर्ण निर्मित है। मानवशरीर वराहमुख मुक्त वराहदेव बनमाला धारण किये हुये हैं। बायें कंधे पर पृथ्वी को अपने दाँतों से ऊपर उठाये हुये उत्कीर्ण है। नीचे नाग-देवता अजलिमुद्रा में निर्मित है। कतार में देवों की मूर्तियाँ हैं जो विष्णु के स्तुति में लीन हैं। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में नृवराह को ध्यान में कपिल के समान दो भुजाओं से मुक्त बनाने का निर्देश हुआ है। (वि० घ० वृ० ख० 3) मत्स्यपुराण में दाँतों के अग्रभाग पर कमलपुष्प विस्मयोत्फुल्लबदना पृथ्वी को ऊपर बनाने का निर्देश हुआ है। पृथ्वी का दाहिने हाथ कटि पर स्थित हो। कूर्म तथा नागेन्द्र के मस्तक पर महावराह का एक चरण अवलम्बित हो। लोकपाल गण स्तुति करते हुये चारों ओर बनाये गये हों ऐसा कहा है। उदय-गिरी की यह वराहदेव की प्रतिमा मत्स्य पुराण के वर्णन के अनुसार ही उत्कीर्ण है। यह प्रतिमा गुप्त सम्वत् 82 अर्थात् 403 शताब्दी की, चन्द्रगुप्त द्वितीय महान विजय के उपरान्त बनाई गई है। इसी तरह एरण, दमोह, प्रयाग आदि स्थानों से वराहदेव की कई प्रतिमाएँ प्रकाश में आई हैं। आदि वराह के साथ ही साथ पशुवराह के रूप में भी विष्णु के वराह अवतार की कला में अभिव्यक्ति हुई है। इसका एक सुन्दर रूप एरण (म० प्र०) से प्राप्त है जो गुप्त काल का ही है।

विष्णु के नरसिंह अवतार की पौराणिक कथा हिरण्यकश्यप और उसके पुत्र प्रह्लाद से जुड़ी है। मत्स्यपुराण में नरसिंह को आठ भुजाओं से युक्त अति भयानक सिंहासन बनाने का उल्लेख है। मुख, आँखें फैली हुई हो। कानों तक जटाएँ तथा हिरण्यकश्यप दैत्य को फाड़ते हुये प्रदर्शित करनी चाहिये। पेट में उसकी आँतें बाहर गिर गई हो, मुख से हथियार बह रहा हो, भ्रुकुटि बहुत तिरछी आँखें अति विकराल हो, ऐसा वर्णन प्राप्त है। (म० प्र० 260, 31, 35) विष्णु के बराह अवतार की प्रतिमाएँ काशी, भारत कला भवन, बेसनगर, एरण, बिहार, आदि, उदयगिरी गुफा न० 12 में उत्कीर्ण है।

विष्णु का वामन त्रिविक्रम अवतार की कथा बली से जुड़ी है। विष्णु के वामन का अवतार लेकर बली से तीन पग भूमि दान में मागा था। विष्णु, वायु, ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार विष्णु ने बली से भिक्षा मागी थी तथा त्रिलोक को प्राप्त कर उसका घमण्ड तोड़ा था। विष्णु के इसी रूप को कला में दिखाकर उनके वामन-त्रिविक्रम अवतार का आभास कराया गया है। मुद्देश्वरी (बिहार) से प्राप्त प्रतिमा के दाहिने हाथ में कमण्डल तथा बायें हाथ में छत्री लिये हुये बड़े ही सजीव रूप से दर्शाया गया है। ब्रह्मचारी रूप में मुखावृत्ति सौम्य भाव में दृष्टव्य है। विष्णु के इस अवतार का शिल्पांकन मयुरा में भी हुआ है। वामन पैर ऊपर उठाकर पृथ्वी को नापने में लीन उत्कीर्ण है।

विष्णु, वायु और ब्रह्माण्ड पुराण में विष्णु का राम के रूप में अवतार, रावण के वध हेतु हुआ है। विष्णुधर्मोत्तर पुराण में दशरथ पुत्र राम, एव लक्ष्मण को राजलक्ष्णों से सम्पन्न करने का विधान है। इनके इसी भाव को कला में बड़ा ही सजीव शिल्पांकन हुआ। प्रामाणिक रूप से राम अवतार अर्थात् रामकथा का शिल्पांकन गुप्तकाल से ही प्रारम्भ होता है। राम कथा के अनेक रूप अहिल्या उद्धार, राम वन गमन, सूपणखा प्रसंग, सीता हरण, ऋष्यमूक पर्वत, सीता की खोज आदि देवगढ़, बनारस नचना (सतना म० प्र०) चौसा बिहार, भिन्ड आदि स्थानों से प्राप्त है जो, भारत कला भवन, पटना संग्रहालय आदि संग्रहालयों में प्रदर्शित है। यह उल्लेखनीय है कि साहित्य में दाशरथी राम के साथ ही साथ परशुराम का भी उल्लेख है पर परशुराम की गुप्तकाल तक कोई भी प्रतिमा ज्ञात नहीं है।

पौराणिक साहित्य में कृष्ण-बलराम का उल्लेख बड़े ही विस्तार के साथ हुआ है। विष्णु, वायु, ब्रह्मा, मत्स्य पुराणों में कृष्ण अवतार कम वध हेतु

माना गया है। महाभारत में युधिष्ठिर कृष्ण का गुणगान करते हुये विष्णु के रूप में उन्हें देखते हैं। (शान्ति पर्व० 43) अष्टाध्यायी में कहा गया है कि वासुदेव के आराधना करने वालों को वासुदेव कहा जाता है। यह उल्लेखनीय है कि पुगतत्त्व एव कला में कृष्ण का प्रामाणिक रूप राम-कथा से पूर्व प्राप्त है। घोमुण्डी (राजस्थान) में सकयण वासुदेव की प्रजा का उल्लेख है। बेमनगर का हेलियोडोरस का गरुडचवज भी ज्ञातव्य है। मथुरा से वासुदेव के प्रति भक्ति के प्रमाण शताब्दी ई० पू० में मिलने लगता है। कचामे कृष्ण का शिल्पाकन कुषाण कला में मिलता है। इसका एक सुन्दर दृष्य मथुरा सप्र-हालय में दर्शनीय है जहा वासुदेव टोकरी में लिये कृष्ण को यमुना पार करते उदरे गये हैं। इसी प्रसंग में लखनऊ सप्रहालय में प्रदर्शित बलराम की मूर्ति भी उल्लेखनीय है। बलराम तीन कलगियों का मुकुट, बायें कान में कुण्डल, चतुर्भुजी गदा एव मूसल धारण किये हुये हैं। दो भुजी में मद्य एव चषक लिये हुये जैन परम्परा में नमस्कार मुद्रा में नेमिनाथ के पार्श्वंवर के रूप में प्रस्तुत है। (म० स० 34 2844) कृष्ण की कई गुप्तकामीन प्रतिमाएँ देवगढ़ से प्राप्त हैं। देवकी द्वारा कृष्ण को वासुदेव के गोद में देना, वासुदेव द्वारा कृष्ण का यशोदा को देना, नन्द यशोदा की गोद में बलराम-कृष्ण काशिया रमन, गोवर्धनधारी आदि रूप में कृष्ण दृष्टव्य हैं।

दशावतार सूची में हयग्रीव का उल्लेख नहीं है किन्तु विष्णुधर्मोत्तर पुराण में हयग्रीव का उल्लेख वेदों के उद्धार के प्रसंग में हुआ है। भारत कला भवन (काशी) में इनकी एक चतुर्भुज प्रतिमा दृष्टव्य है। इनके दाहिने हाथ में गदा एव चक्र है। मोठे हुये बायें हाथ में सम्भवतः जलपात्र है। अश्वमुख युक्त हयग्रीव उत्किर्ण है। हयग्रीव का शिल्पाकन विष्णु की विश्वरूपी प्रतिमाओं के साथ भी हुआ है।

विष्णु एव उनके अवतार के साथ ही साथ गुप्त कला में विष्णु के वाहन पत्नीराज गरुड अपने स्वाभाविक रूप तथा मानवी मूर्त्ताकृति में उत्किर्ण किये जान लगे। म नव रूपन गरुड का बडा ही सुन्दर रूप देवाड के गजेन्द्र मोक्ष दृष्य में देखा जा सकता है। इसी प्रकार आयुध पुष्प, चक्रपुरण एव गदा देवी का रूप कला में प्रथम बार हुआ है। कहा जा सकता है कि गौराणिक साहित्य में जो विष्णु स्वरूप चित्रित किये गये, उनके मूर्त्तगत विधान का भारताय शिल्पी न घड ही मूर्त्त रूप से अपने शिल्प में स्थान दिया है। छर्ना की नोक और सटीक हथौडे की चोट से उस स्वरूप को साकार किया

जिसकी अभिव्यक्ति पुराणों में हुई है। भारतीय साहित्य एवं पुराण भारतीय शिल्पी के लिये प्रेरणा स्रोत थे। लेखनी के साथ ही साथ छेनी और हथौड़े भारतीय कला के अभिव्यक्ति में सहायक हुए। सर्वगुण सम्पन्न भारतीय शिल्पी की यह विशेषता है कि उसने आचार्यों की लेखनी के साथ ही अपने आयुध छेनी और हथौड़े को उस से जोड़ दिया है। पुराणों का अध्ययन प्रतिमाशास्त्रीय दृष्टि से बड़ा ही महत्वपूर्ण है। भारतीय कला के अध्ययन में पुराण बड़े ही सहायक हैं सिद्ध होते हैं।

पौराणिक शाक्त-धर्म और विश्वात्मता

प्राचार्य पुष्पेन्द्र कुमार

विश्वेश्वरी त्व परिपाति विश्व दिम्बानिका धारयतीति विश्वम् ।
विश्वेशवन्दा भवती भवन्ति विश्वाधरा मे त्वमि भक्तिनन्दा ॥

(सभी की समन्वित शक्ति का नाम ही देवी का शक्ति है ।)

हमारे देश की सांस्कृतिक धरोहर को अक्षुण्ण बनाये रखने में पुराणों का अनूत्प योगदान रहा है । पुराणकारों ने भारतीय जनमानस का नजदीकी से देखा और मनना या तथा उनकी भावनाओं को एक चिन्तन शैली प्रदान की थी । भारतीय ज्ञानगता को हिमालय से कन्याकुमारी तक तथा सुदूर द्वाका से लेकर पुरी तक प्रवहमानता तथा चिन्तनता प्रदान की थी । शास्त्रीय ज्ञान की परिष्कृता तथा जनमानस की जीवन्तता—दानों की ही पुराणकारों ने अपनी कृतियों में उन्माहित किया था । यही कारण है कि पश्चिम के विद्वानों तथा शास्त्रीय आचार्यों द्वारा चिरकाल तक उन्माहित करने पर भी पुराण, हमारी सन्कृति, हमारी चिन्तन धारा, हमारी साहित्यिक शक्तिविधियों तथा जनमानस के दिलों तथा धरों पर—अनन्त बहुधा प्रभाव डलाये हुए हैं । पुराण में कथा-माध्यमों तथा प्रतीकों द्वारा चिन्तन की उन्माहितों को नग्न, रचिन्तन तथा हृदयगन्ध बना कर हमारे मानने प्रभुत्व करते हैं तथा जीवन को नग्नता का आधार देती हैं । मन्त्र, महाचार, तथा इमान्दा, कर्त्तव्य आदि जीवनमूल्यों को गुरुपदों में बह कर निराल की मन्त्राह रूप में प्राकृत करते हैं । पुराणकारों की दृष्टि नहीं की सृष्टि न हं कर, पूरे भारत की ही नहीं अन्तिवु दिग्द को एक मन्त्र एक समन्वित रूप में देखने की ही है ।

पौराणिक शाक्तधर्म इसी मन्त्र दृष्टि की उत्पन्न है, तथा समन्वित शक्ति का परिचायक है । मार्कण्डेय पुराण का देवी माहात्म्य—शास्त्र में अन्त एक देवी की इसी रूप में परिचयापित करता है । पुराण में देवी नहीं है या = सर्व-भूतेषु उन्मािता' है । रूप जो चाहे काय दे सकते हैं । देवी माहात्म्य पवन अन्नाय में अगमता पचास श्लोकों में देवी के उन विभिन्न रूपों की परिचयना की है—

जिनमें भानवमन उसे स्वीकार कर सकता है, या करना चाहेगा। देवी को विश्व का भरण पोषण करने वाली बनाया गया है। ऐसा कोई प्राणी नहीं जो माता के दुलार को, प्यार को, चाह को भुला सके। यद्यपि सभी पुराणों में देवी या शक्ति का वर्णन न्यूनाधिक्य उपलब्ध होता है, परन्तु कुछ पुराणों में उमकी महिमा यत्र तत्र सर्वत्र दिखलाई पड़ती है। जिनमें—मार्कण्डेय पुराण, भागवत पुराण, स्कन्द पुराण, कूर्म पुराण वामन पुराण, विष्णु पुराण, मत्स्य पुराण, आदि हैं। देवी भागवत तो है ही—शक्तिपरक पुराण, जो डिण्डिमनाद करता है—‘सर्वे शाक्ता द्विवा प्रोक्ता। देवी भागवत पुराणकार ने तन्त्रसम्प्रदाय के उन सभी तत्त्वों को शाक्तधर्म में अलग कर दिया है—जिनमें नैतिकता के उन्मूलन का डर था। चरित्र के पतन का, चिन्तन के अवमूल्यन का, जीवन मूल्यों के हानि का अवकाश ही नहीं दिया है।

व्यक्ति की अहंकारमय ऊँचाइयों का नाम ‘राक्षस’ होता है, ऐसा पुराण कहता है। चाहे वह शुभ हो, महिषासुर हो, चाहे मधुकैटभ हो। वे दूसरे की उन्नति स्वतन्त्रता मुझ-शान्ति तथा स्वाभिमान देख नहीं सकते हैं। प्रत्येक अच्छी वस्तु उनकी हानी चाहिए। प्रत्येक सुन्दर कन्या उनकी उपभोग्या होनी चाहिये। प्रत्येक बलवान् व्यक्ति उनकी सेवा में तत्पर होना चाहिये—यही तो वृत्ति है जिसे पुराणकार राक्षसी वृत्ति कहता है तथा जिसके उन्मूलन के लिये देवी जन्म लेनी है या धराधाम पर अवतरित होनी है। मार्कण्डेय पुराण के अनुसार देवी वह विष्णु नहीं या श्रीरामायण में मोना रहता है तथा कभी कभी धराधाम पर आता है दधी वह शिव नहीं जो कैलाश की ऊँचाइयों में नीचे आना ही नहीं या आता है जो मत्सर का प्रतीक बन कर ही जाना है। देवी वह शक्ति है जो विष्णु और शिव में भी है यद्यपि मानव ही प्राणी हर पदार्थ में है। प्रलय की मायवत्ता का नाम देवी है। वह शिव का शिवत्व है तथा उसके बिना शिव भी शिव है।

शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितुम् ।

ममारे की ऊँचाइयाँ—अज्ञान पत्रों पर रहल हुए (पावनी) भी वह सबसे ज्यादा नजदीक है। ऐसा कोई दुर्गम प्रदेश नहीं—जहाँ देवी न रहती है—इर्माणिए ना दुर्गा कहलानी है। वह किसी की कमजोरी नहीं लभी तो वह शक्ति है। शक्तिमान् की शक्ति वही है चन्द्रमा की चादनी की तरह, ज्मि के ताप की तरह। वह हनग, हमा-माय रहती है—अज्ञ होन का प्रयन ही नहीं—वही तो जीवताघापिका है। वह ना व्यक्तिगत स्तर पर शक्ति का ऐक्य है।

समष्टिगत रूप में भी देवी किसी एक की शक्ति का नाम नहीं—जिससे वह व्यक्ति अहंकार कर सके। वह तो सभी देवताओं की समन्वित शक्ति का रूप है। जिन देवताओं को अभिमान हो गया या उनकी परीक्षा (या गर्वहरण) का संकेत केनोरनिपद् देता ही है। देवी तो ऋग्वेद के इन शब्दों के साथ अवतरित होती है।

‘अहं राष्ट्री सङ्गमनी वसूनाम’। वागाम्भुणी सूक्त

ऋग्वेद की यह उक्ति वाग् देवता की कि वह ‘राष्ट्री’ है कितनी सार्थक है। (धन तो मिले पर विदेशों से नहीं अपितु राष्ट्र से—यह कामना होनी चाहिए प्रत्येक व्यक्ति की—नेता की) पता नहीं उस समय ‘राष्ट्री’ का क्या अर्थ रहा होगा परन्तु आज के सन्दर्भों में—अत्यन्त ही सार्थक है। शक्ति की उद्घोषणा कि मैं राष्ट्रीय हूँ तथा शक्ति का मूर्तरूप धन भी मैं ही हूँ, बहुत ही अच्छा संबन्ध है। तभी तो निरुक्त में देवी का आदेश मिला—विद्याविद को ‘शेवधिष्तेऽस्मि—’ मेरी संरक्षा तथा विकास में तेरा हित है। ‘निधिपाय ब्रह्मन्’ जो मेरी रक्षा कर सके ऐसे व्यक्ति को मुझे हस्तान्तरित करते चलो, तभी जीवन की सार्थकता है—‘धीर्यं वती यथास्याम’। अथर्वता ही जीवन में काँची नहीं होती अपितु सार्थकता ही जीवन की सफलता होती है। यही शक्ति का जीवन्त रूप है।

महिषासुर सग्राम में पुराण दिखाता है कि सभी देवता एकत्र होते हैं—तथा कामना करते हैं—राजसौ पर विजय की। तदनन्तर सभी देवताओं के अग्र से देवी प्रकट होती है तथा सभी देवता स्तुति करते हैं। अपने-अपने अस्त्र प्रदान करते हैं—देवी को, अपना अपना प्रभाव देते हैं तथा अपनी सामर्थ्यानुसार धन एवं वैभव प्रदान करते हैं। दृष्टव्य दुर्गासप्तशती चतुर्थ अध्याय—

वया यह कथानक नहीं बता रहा कि देवताओं की समन्वित शक्ति—देवी कहलाती है। सभी देवताओं के तेज अपनी अपनी अलग पहचान न रख कर एक नयी शक्ति के रूप में उभर कर प्रत्यक्ष आते हैं। राजनैतिक सत्ता हस्तान्तरण के लिये क्या यह आवश्यक नहीं है। महिषासुर जैसे विश्वजयो शक्ति का नियमन सभी सम्भव ही सकता है जब सभी अच्छे स्वल्प वाले देवता या लोग एकत्रित होकर कार्य करें—संगठित रहें। पुराणकार ने इस प्रसंग के माध्यम में हम एक नयी दृष्टि, नयी दिशा प्रदान की है। विश्वेश्वरी त्व परिपामि विश्वम्।

देवी की शक्ति दिखाने के लिए पुराणकार ने निम्न विशेषण दिए हैं। सवमन्त्रमयी, सर्वविद्या, सर्वशास्त्रमयी, सर्वस्त्रधारिणी, सर्वदानयधानिनी,

सर्वबाहन वाहना, ब्रह्मवादिनी, सर्वयोग—समन्विता, सर्वाभरणमूषिणी, मानस सर्वा, सर्वकाम प्रदायिनी, सर्वपता—आदि ।

- 1 देवी को सब कामों का करने वाली कहा गया है । देवि त्व भक्त सुनमे- सर्वं कार्यं विष्णोदिनी । अर्थात् वह भक्तों के नजदीक है और उनका प्रत्येक कार्य सम्पन्न करती है ।
- 2 वह हमेशा ही कोमलचित्त वाली हैं । सर्वोन्नकारकरणाय मदाद्रचित्ता ।
- 3 सर्वमगतमामत्ये शिवे सर्वोयंसाधिके । अर्थात् वह सभी प्रकार के मंगल प्रदान करने वाली हैं तथा सभी प्रयोजन सिद्ध करती है ।
- 4 वह सभी के कष्ट दूर करती है । सभी के स्वरूप में स्थित है, तथा सभी शक्तियों से विभूषित हैं ?
सर्वस्पातिहरे देवि नारायणी नमोस्तुते ।
सर्वस्वरूपे सर्वेशे सर्वशक्ति-समन्विते ॥
- 5 सारी बाधाओं को शान्त करती है तथा सारे जगत् की स्वामिनी है ।
सर्वबाधा प्रशमन त्रैलोक्यस्याखिलेश्वरी ॥

देवी का यह रूप—आज की पाठियों का समन्वित रूप प्रचीन है —

देवी माहात्म्य के तीसरे चरित्र में देवी एक ही कही गयी है । परन्तु विभिन्न देवताओं की शक्तिया अपनी-2 पहचान रखकर देवी के पान आकर खड़ी हो गयीं । ब्रह्मा के शरीर से ब्रह्माणी, विष्णु से वैष्णवी, वाराह से वाराही, इन्द्र से इन्द्राणी, नरसिंह से नारसिंही, कुमार में कौमारी, महेश माहेश्वरी तथा देवी के शरीर से चामुण्डा या शिवदूनी उत्पन्न हुई तथा इन सभी देवियों से समावृत्त महादेवी—बुद्ध करने गयी । ये सभी देविता—अग्ने-अन्न देवताओं के स्वरूप, जासुध, भूषण, शक्ति एव वाहन आदि के साथ उत्पन्न हुई थी—और बाद में सभी देवी के शरीर में समाविष्ट हो गई ।

एतन्मिन्नन्तरे भूय विनाशाय सुरद्वियान् ।

भवामामरमिहानामति वीरबलविविना ॥

ब्रह्मेश गुह्य विष्णुना तस्यैन्द्रम्य च शक्तय ।

शरीरेभ्यो विनिष्क्रम्य तद्रूपैरवगच्छिका ययु ॥

यस्य देवस्य यद्रूप ययामूपनवाहनम् ।

तद्देव हि तच्छक्तिरमुगान् पादुमाययी ॥

- 1 हुसयुक्तविमानाग्रे साक्षसूत्रकमण्डलु ।
आयाता ब्रह्मण शक्तिब्रह्मणी साभिधीयते ॥
- 2 माहेश्वरी वृषारूढा त्रिशूलवरधारिणी ।
महाहिवलयया प्राप्ता चन्द्ररेखाविमूषणा ॥
- 3 कौमारी शक्तिहस्ता च मयूरवरवाहना ।
योद्धुमम्यामयी दैत्यानम्बिका गुरुहृषिणी ॥
- 4 तथैव वैष्णवी शक्ति गरुडोपरि सस्थिता ।
शस्त्र चक्र गदा शाङ्गं खड्ग हस्ताभ्युपाययी ॥
- 5 यज्ञ वाराहमतुल रूप या विभ्रतो हरे ।
शक्ति साप्पाययी तत्र वाराही विभ्रती तनुम् ॥
- 6 नारसिंही नृसिंहस्य विभ्रती सद्ग वपु ।
प्राप्ता तत्र सटाक्षेप क्षिप्तनक्षत्रसहस्रि ॥
- 7 चञ्चलहस्ता तथैवेन्द्री गजराजोपरिस्थिता ।
प्राप्ता महस्रनमना यथा शत्रुस्तथैव सा ॥
- 8 तता देवी शरीरात्तु विनिष्क्रान्ता विभीषणा ।
चण्डिका शक्तिरत्पुक्ता शिवाशक्ति निनादिनी ॥
ब्राह्मी-माहेश्वरी चैन्द्री कौमारी वैष्णवी तथा ।
चामुण्डा चैव वाराही लक्ष्मीश्व पुरुषावृति ॥

इस प्रकार सभी देवताओं की शक्तियाँ अपना स्वरूप भलग रखते हुए भी देवों के साथ अमाय के विराध में युद्ध का तत्पर रहती हैं। तमी दानवों का, दुर्घप शक्ति-शालियों का, राक्षसों का, समाज विरोधियों का संहार होना है, एवं समाज का, देश का, विश्व का तथा मानव मात्र का कल्याण होना है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित अलकारो का विवेचन

डॉ० रविशंकर नागर

पुराणों का प्रतिपाद्य यद्यपि सृष्टि, राजवश, देव, तीर्थ, व्रत आदि धार्मिक विषय रहे हैं, तथापि भारतीय विद्या के सब-विषय सग्रहागार के रूप में पुराणों में व्याकरण, दर्शन, संगीत, नृत्य, नाट्य एवं काव्य विषयों का भी विवेचन उपलब्ध होता है। अग्निपुराण तथा विष्णुधर्मोत्तर पुराण में काव्यशास्त्र सम्बन्धी अलकार, रस आदि विषयों का विवेचन है जिनमें से विष्णुधर्मोत्तरपुराण में चर्चित अलकारों का प्रस्तुत निबन्ध में विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण की विषय-सूची के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि इस पुराण के तृतीय खण्ड के चतुदश अध्याय में, जिसका नामकरण अलकाराध्याय है, अनुप्रास, यमक, रूपक, ध्यारिरेक, श्लेष, उत्प्रेक्षा, अर्थान्तरन्यास, उपन्यास, विभावना अनिशयोक्ति, स्वभावाक्ति, यथामर्य, विशेषाक्ति, विरोध, निन्दा-स्तुति, निदर्शन, अनन्वय—इन 17 अलकारों का विवेचन है।

उपर्युक्त अलकारों के विवेचन तथा क्रम निर्देश के पीछे क्या मौनिक आधार है, यह स्पष्ट नहीं होता। इन अलकारों के विवेचन क्रम तथा परिभाषाओं से अनुमान लगाया जाता है कि या तो अलकार-शास्त्र में विस्तरण वर्णित उपर्युक्त अलकारों का विष्णुधर्मोत्तरपुराण में मूल निहित है जहाँ से वे परवर्ती अलकारशास्त्र में विकसित, परिवर्तित तथा परिवर्धित हुए अथवा विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार ने किसी याज्ञिक या क्रम या स्वरूप का ध्यान रखते बिना ही उपर्युक्त 17 अलकारों का मनमाने ढंग में प्रतिपादन कर दिया।

प्राचीन साहित्य वैदिक काल में लेकर रामायण, महाभारत काल तक कवियों ने अलकारों का व्यापक प्रयोग किया है। इस प्रकार लक्ष्यग्रन्थों में अलकारों की प्रतिष्ठा वैदिक काल से ही हो गई थी। उपमा का उल्लेख यास्क,

पाणिनि आदि प्राचीन भाषाविदों ने भी किया है। भाषाशास्त्र को सब विद्याओं का मूल माना गया है तथा संस्कृत के वाच्यशास्त्र पर व्याकरणशास्त्र का अगपक प्रभाव है ही। इस दृष्टि से अलकारों की जननी माने जाने वाली उपमा का शास्त्रीय दृष्टि से विवेचन हमें सर्व प्रथम यास्क प्रणीत निखन एव महा-वैयाकरण पाणिनि एव पतञ्जलि की कृतियों में उपलब्ध होता है। अलकारों के शास्त्रीय विवेचन को यह परम्परा बरसाती नदी की धारा के समान कभी सहसा प्रकट हो जाती है और कभी नितान्त सुप्त, क्योंकि यास्क के बाद भरतमुनि के नाट्यशास्त्र तक की अवधि में अलकारों का शास्त्रीय विवेचन बहुत कम उपलब्ध होता है। यास्क के बाद भरतमुनि ने नाट्यशास्त्र में यमक, उपमा, दीपक, रूपक इन चार अलकारों का उल्लेख किया है।

भामह के समय से अलकारों का विधिवत् विवेचन हुआ तथा उनकी संख्या में भी वृद्धि हुई। परन्तु प्रश्न यह है कि यास्क से भरत तथा भरत से भामह तक काल के इस विस्तृत अन्तराल में अलकारों का शास्त्रंय विवेचन सुप्त क्यों है? और एक प्रश्न यह भी है कि भरत द्वारा प्रतिपादित चार अलकारों से भामह तक आते-आते अलकारों की संख्या में कई गुना वृद्धि कैसे हो गई? अलकारों के विवेचन की इस टूटी हुई कड़ी को कैसे जोड़ा जाए? ऐसे अनेक प्रश्नों के समाधान के लिए विष्णुधर्मोत्तर पुराण का अलकार अध्याय ध्यान देने योग्य है।

पुराणों का समय यद्यपि इदमित्यम के रूप में निश्चित नहीं लिया जा सकता तथा पुराणों के रचनाकाल के विषय में विद्वानों की विभिन्न धारणाएँ हैं। फिर भी इतना तो निश्चित है कि अलकारतत्त्व के प्रजापति के रूप में समादृत तथा सव्यप्रतिष्ठ भामहाचार्य के वाच्यालंकार से पूर्व तो विष्णुधर्मोत्तर पुराण की रचना हो ही चुकी होगी। भारतीय संस्कृति के प्रथम प्रतिष्ठापक गुप्तवंशी सञ्जाटो के समय में यदि पुराणों का प्रतिष्ठा काल माना जाए, तब भी भामह के वाच्यालंकार से अनेक सनातनियों पूर्व विष्णुधर्मोत्तर पुराण की रचना हो चुकी थी। इस दृष्टि से भरत तथा भामह के मध्य अलकार विवेचन की जो जोड़ी हुई कड़ी है उस विष्णुधर्मोत्तर पुराण के अलकार विवेचन में जोड़ा जा सकता है। अतएव प्रस्तुत निबंध में विष्णुधर्मोत्तर पुराण में प्रतिपादित 17 अलकारों के स्वरूप का विश्लेषण तथा उनका परवर्ती अलकारों से पूर्वोक्त सम्बंध निर्दिष्ट करने का प्रयास है।

(1) अनुप्रास

एकैकस्य तु वर्णस्य विन्यासो य पुन पुन ।
अर्थगत्या तु सख्यातमनुप्रास पुरातनं ॥
इत्यर्थं तत्कृत राजन् ग्राम्यतामुपगच्छति ।

अन्य अलकारिकों के अनुप्रास लक्षण के समान पुराणकार भी वर्ण साम्य या वर्णाकृति को अनुप्रास का बीज मानता है जिसे अपने पुन पुन वर्णविन्यास के रूप में परिमाणित किया है । परन्तु 'अर्थगत्या तु सख्यातम्' वचन नितान्त निर्वचनीय है । अर्थ के अनुसार वर्णों का विन्यास काव्य में सौन्दर्य लाना है । पुराणकार के इस मन्तव्य को मम्मट ने अधिक स्पष्ट किया है जब उन्होंने अनुप्रास की व्याख्या में 'रसाद्यन्वगत प्रकृष्टभ्यास' वृत्ति में उल्लेख किया । वर्णों की आवृत्ति रमानुकूल होने पर शोभाधायक होती है । सम्भवतः यही वान पुराणकार अर्थगत्या से संकेतित कर रहे हैं । इसके अतिरिक्त यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि अनुप्रास में वर्णावृत्ति रोचक होने पर भी यदि अत्यन्त की जाए तो वैरस्य को उत्पन्न करती है । अतः अनुप्रास के प्रयोग में कवि की सीमा से बधा रहना चाहिए । अन्यथा काव्य का अलकार न होकर ग्राम्य होने से दोष बन जाएगा । उसका उल्लेख पुराणकार ने 'ग्राम्यतामुपगच्छति' से किया है ।

(2) यमक

शब्दा समानानुपूर्व्या यमक कीर्तित पुन ।
आदौ मध्ये तथैवान्ते पादस्य तु तदिष्यते ॥
सदष्टकं समुद्राढ्यौ तथैव यमकी मनी ।
समस्तपादयमकं दुष्करं परिकीर्तितम् ॥

शब्दों की समान ज्ञानपूर्वी यमक अलकार है । इसके कई भेद हैं । यमक पद्य के आदि, मध्य तथा अंत में हो सकता है । परन्तु पद्य के सभी पादों में यमक की निष्पत्ति अत्यन्त कठिन है । रसममज्ञ आचार्य आनन्दधर्मन न छन्दो-लोक के द्वितीय उद्योत में यमक के प्रयोग के विषय में महाश्विप्रो का अत्यन्त सावधान किया है क्योंकि यमक का प्रयोग कष्टसाध्य होता है । इनके निनाह के लिए कवि का काव्य में रसप्रणिताम के अनुसंधान करने से हट कर पृथक् प्रयत्न करना पड़ता है । इससे रसप्रतीति में भंग होता है । अतएव पुराणकार ने यमक को विशेष रूप से समस्तपाद यमक को दुष्कर कहा है ।

(3, 4) रूपक, व्यतिरेक

उपमानेन तुल्यत्वं उपमेयस्य रूपकम् ।
 रूपकाम्यधिकं नाम तदेवंकगुणाधिकम् ॥
 गुणानां व्यतिरेकेण व्यतिरेकमुदाहृतम् ।
 उपमानविरद्धं च गुणैस्तदपरं मतम् ॥

उपमेय की उपमान से तुल्यता रूपक अलंकार है। परवर्ती आलंकारिकों जैसे मम्मट रघुक आदि प्रतिष्ठित आचार्यों ने रूपक अलंकार के विवेचन में अभेद शब्द की प्रधानता दी है तथा रूपक के लक्षण में स्पष्ट कहा है—
 “तदरूपकमभेदो य उपमानोपमेययो”। परन्तु पुराणकार ने रूपक के विवेचन में ‘तुल्यता’ शब्द का प्रयोग किया है, जो इसे उपमा के समीप ले जाता है। इस प्रकार रूपक के विवेचन में पुराणकार परवर्ती आलंकारिकों से भिन्न मत रखते हैं जिससे प्रतीत होता है कि पुराणकार में पूर्व अलंकारों के स्वरूप विवेचन में परिवर्तन, परिवर्धन हो रहा था और पुराणकार के समस्त एक ऐसी परम्परा थी जो सम्भवतः उस परंपरा से भिन्न थी जिसके आधार पर मम्मट, भ्यक्त तथा विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रूपक अलंकार का स्वरूप निर्धारित किया। सम्भवतः अलंकारों के विवेचन की कई धारों रही हों जिनमें पुराणकार की परम्परा लुप्त हो गई और एक ही परम्परा शेष रह गई जिसके आधार पर परवर्ती आलंकारिकों ने रूपक अलंकार के लक्षण और अभेद की प्रधानता दी।

आगे व्यतिरेक अलंकार को स्पष्ट करते हुए पुराणकार कहते हैं कि जब उपमेय की उपमान से तुल्यता एक गुणाधिक हो जाती है तब ‘रूपकाम्यधिक’ कहलाती है। और जब इन्हीं गुणों का व्यतिरेक अर्थात् उपमान की अपेक्षा उपमेय में आधिक्य हो जाता है, तब उसे व्यतिरेक कहते हैं। जब उपमान विरुद्ध गुणों का उपमेय में प्रदर्शन है तो वह अन्य व्यतिरेक होता है। व्यतिरेक के इस विवेचन से स्पष्ट है कि परवर्ती आलंकारिकों के समान पुराणकार को भी उपमेय में उपमान से गुणों का आधिक्य अभीष्ट है। परन्तु व्यतिरेक का विषय विभाग स्पष्ट नहीं? इस विभाग का व्यतिरेक के परवर्ती विभाग से तालमेल प्रतीत नहीं होता। इसमें या तो विषय प्रतिपादन की अस्पष्टता अथवा व्यतिरेक के विवेचन की किसी लुप्त परम्परा का संकेत मिलता है।

(5) श्लेष

द्विभ्यर्थं वाचकं शब्दं श्लेष इत्यभिधीयते ।

श्लेष अत्यधिक जटिल अलंकार है। परवर्ती आचार्यों ने इसका विकट उदाहरण किया है तथा इसके अनेक भेदों का उल्लेख किया है। श्लेष मूलतः शब्द का अलंकार है या अर्थ का यह विषय भी अत्यन्त गम्भीरता से विवेचन किया गया है। परन्तु पुराणकार श्लेष के महत्त्व के विषय में मौन है। उन्होंने श्लेष का सामान्य लक्षण कर दिया कि जब वाचक शब्दों से दो या तीन अर्थों की प्रतीति हो, तब श्लेष अलंकार होता है। श्लेष की यह परिभाषा मूलतः सभी परवर्ती आलंकारिकों के श्लेष के लक्षण में देखी जाती है। परन्तु यमक के भेदों की ओर जैसे पुराणकार ने उल्लेख किया, वैसा श्लेष के विषय में नहीं। इससे यह प्रतीत होता है कि या तो श्लेष का विकास यमक के बाद हुआ जैसा कि परवर्ती आचार्य भी यमक के उपरान्त ही प्रायः श्लेष का विवेचन करते हैं अथवा पुराणकार के समय श्लेष का स्वरूप विकसित हो रहा था जिसका उल्लेख उन्होंने सक्षिप्त परिभाषा के रूप में किया तथा उसकी ओर अधिक ध्यान नहीं दिया। इसके अतिरिक्त अनुश्रुति तथा यमक इन शब्दालंकारों के बाद श्लेष का विवेचन करके रूपक तथा व्यतिरेक इन अर्थालंकारों के बाद श्लेष का वर्णन करने से यह प्रतीत होता है कि पुराणकार श्लेष को शब्दालंकार की अपेक्षा अर्थालंकार मानते हैं। अतएव उसकी गणना अर्थालंकारों के विवेचन के प्रसंग में करते हैं। परवर्ती आलंकारिकों जैसे उद्भट मम्मट सत्यक आदि ने श्लेष शब्दालंकार है या अर्थालंकार इस विषय पर जो गम्भीर चिन्तन किया है, संभवतया इसका मूल पुराणकार के श्लेष लक्षण में निहित है।

(6) उत्प्रेक्षा

अन्यरूपस्य चायस्य कल्पना यान्यथा भवेत् ।

उत्प्रेक्षास्यो ह्यलङ्कार कथित स पुरातनं ॥

अर्थ की अन्य रूप से कल्पना करना उत्प्रेक्षा अलंकार है। परवर्ती आलंकारिकों ने उत्प्रेक्षा के स्वरूप विवेचन में 'संभावना' पारिभाषिक शब्द का प्रयोग किया है। प्रतीत होता है पुराणकार ने भी कल्पना शब्द से संभावना ही अभीष्ट है। अन्य रूप अर्थ की अन्यथा कल्पना उत्प्रेक्षा ही जाती है। यहाँ महत्त्व कल्पना शब्द पर है। कल्पना स जो वस्तु जिस रूप में होती है वैसी नहीं दिखती अपितु वह अन्य रूप में दिखाई देती है। जैसे 'मुख चन्द्र' उत्प्रेक्षा के उदाहरण में मुख मुख के रूप में न दिख कर चन्द्र के रूप में प्रतीत होता है। हम जानते हैं कि मुख चन्द्र नहीं है, फिर भी मुख की चन्द्र के रूप में संभावना करके मुख को चन्द्र मान लेते हैं। इसी संभावना को पुराणकार ने कल्पना कहा है। 'कथित स पुरातनं' के प्रयोग से प्रतीत होता है कि उत्प्रेक्षा अन्य अलंकारों

की अपेक्षा प्राचीन है क्योंकि इसी अलंकार के लक्षण में पुराणकार ने 'पुरातन' शब्द का प्रयोग किया है जन्म अलंकारों में विवेचन में नहीं।

(7) अर्थान्तरन्यास

उपन्यासस्तथान्य स्यात् प्रस्तुताद्य वदच्चिद् भवेत् ।

ज्ञेय सोऽर्थांतरन्यास पूर्वार्थानुगतौ यदि ॥

पूर्व अर्थ का अनुगमन करते हुए उसी के समान किसी अन्य अर्थ का उपन्यास अर्थांतरन्यास अलंकार है। इस परिभाषा से स्पष्ट है कि अर्थांतरन्यास में दो वाक्य होने आवश्यक हैं। पूर्व वाक्य में कवि किसी अर्थ का निर्देश करता है तथा द्वितीय वाक्य में पूर्व वाक्य के अर्थ से मिलते जुलते अन्य अर्थ का उपन्यास करता है। इस अलंकार में उपयुक्त परिभाषा के अनुसार प्रस्तुत अर्थ का अनुगमन करने वाले अन्य अर्थ का उपन्यास होता है। अतएव इस अलंकार को अर्थांतरन्यास कहते हैं। इस अलंकार के भी अनेक भेद प्रभेद परवर्ती अलंकारग्रन्थों में वर्णित है। परन्तु पुराणकार ने इन भेदों का कोई निर्देश नहीं किया है। इससे प्रतीत होता है पुराणकार के समय में अर्थान्तरन्यास पर श्लेष अलंकार के समान विशद विवेचन नहीं हुआ था।

(8) उपन्यास

उपन्यासेन धान्यस्य यदन्य परिकीर्यते ।

उपन्यासमलंकार त नरेन्द्र प्रचक्षते ॥

उपन्यास अलंकार की परिभाषा अर्थान्तरन्यास से मिलती जुलती है। किसी वाक्य का उपन्यास कर जब उसके अतिरिक्त किसी अन्य वाक्य को कहा जाता है, तब उपन्यास नामक अलंकार होता है। इस अलंकार में अर्थान्तरन्यास अलंकार के समान अन्य के उपन्यास से अन्य का कथन होता है। परन्तु फिर भी दोनों में अन्तर है। अर्थान्तरन्यास में पूर्वार्थ का अनुमान होता है जब कि उपन्यास अलंकार में किसी अन्य के उपन्यास से कुछ अन्य बात कही जाती है। प्रतीत होता है कि पुराणकार के उपन्यास अलंकार में आनन्दवधन की वस्तुध्वनि या वीज निहित है। वस्तुध्वनि में भी किसी बात के उपन्यास से कोई और बात कही जाती है। जैसे—

पश्य विश्वलनिष्पदा विसिनीपत्रे रागते बलाका ।

निमग्नमरुतभाजनपरिस्थिता शङ्खधुवनिरिय ॥

प्रस्तुत उदाहरण में उपन्यास तो इस अर्थ का है कि सरोवर में कमलिनी के पत्ते पर निश्चल, निष्पन्द बलाका पक्षी शोभायमान होता है, जो एसा

प्रतीत होता है जैसे मरकतमणि के ऊपर श्वेत शङ्खयुक्ति विराजमान हो । परन्तु इस बलाका के अर्थ के उपन्यास के माध्यम से यह अर्थ कहा जा रहा है कि नायक मिथ्या कह रहा है कि वह यहाँ सरोवर के समीप मिलन के मकेत-स्थल पर आया था, सत्य होता तो बलाका पक्षी कमलिनी के पत्ते पर निश्चल निष्पन्द न बैठनी । उसके आगमन से शक्ति होकर अवश्य पक्ष फडफडाती ज़िम्मे आस पास के कमल के पत्ते हिल उठते, जल चञ्चल हो जाता । परन्तु यहाँ ऐसा कुछ भी नहीं हुआ है, सब कुछ शान्त है । न तो जल क्षुब्ध है और न ही कमल के पत्ते अस्थिर हैं और न ही बलाका के विश्राम की भंगिमा में कोई परिवर्तन आया है । अतः नायक का यह वचन कि वह नायिका के आगमन में पूर्व ही मकेतस्थल पर मिलन के लिए आ पहुँचा था सर्वथा मिथ्या एक अविश्वसनीय है । साहित्य शास्त्र में यह वस्तु ध्वनि का आदर्श उदाहरण माना जाता है । पुराणकार ने अन्य अलकारों के समान उपन्यास अलकार का उदाहरण नहीं दिया अन्यथा उसके विश्लेषण से हम इस दृढ़ निश्चय पर पहुँच सकते थे कि उनके द्वारा प्रस्तुत उपन्यास अलकार की परिभाषा आनन्दवर्धन की वस्तुध्वनि के अन्यायिक समीप है । पुराणकार उपन्यास अलकार की परिभाषा में जब एक अर्थ के उपन्यास से अन्य अर्थ की प्रतीतिका उल्लेख करते हैं, तब निष्पन्देह उनके उपन्यास अलकार की सीमाएँ वस्तुध्वनि से टकराती हैं और वस्तुध्वनि तथा उपन्यास अलकार में समावृत्ता प्रतीत होने लगती है । इस दृष्टि से वस्तुध्वनि की उद्भावना में उपन्यास अलकार पृष्ठभूमि के रूप में अवस्थित प्रतीत होता है ।

(9) विभावना

हेतु बिना विनता प्राप्ता सा तु विभावना ।

कारण निर्देश किए बिना कुछ कहना अथवा ऐसी घटना जो कारण के बिना हो जाए, विभावना अलकार हो जाता है । इसमें हेतु के बिना विस्तार होता है । सब कुछ होता रहता है पर हेतु के बिना ही । कैसे हो गया, क्यों हो गया इसका पता ही नहीं । गर्भों से शरीर जला जा रहा है । पर क्यों ? क्या कहीं समीप आग लगी है या निदाघ में सूर्य का प्रचण्ड आतप है ? क्या बात है ? कुछ पता नहीं । फिर भी शरीर जल रहा है । अतः हेतु के बिना ही बाह हो रहा है । यह बात नहीं कि यहाँ दाह का हेतु नहीं । परन्तु इस हेतु को कवि ने छिपा रक्खा है । वह अनुक्त है । अतएव यहाँ चमत्कार है । वह अनुक्त हेतु है नायिका का विरह, वियोग जो नायक को अग्नि के बिना सूर्य के घाम के बिना भी जला रहा है । उपन्यास अलकार के बाद विभावना

अलंकार की ध्वनि के समीप आ ठहरता है। सम्भवतः इसीलिए पुराणकार ने उपन्यास अलंकार के पश्चात् विभावना अलंकार का विवेचन किया है।

(10) अतिशयोक्ति

प्रोक्ता चातिशयोक्तिस्तु ह्यतुलैरुपमागुणं ।

परवर्ती आचार्यों की 'अतिशयोक्ति' की परिभाषा की अपेक्षा पुराणकार की परिभाषा में 'ह्यतुलै उपमागुणं' यह लक्षण घटक विचारणीय है। इससे स्पष्ट है कि जब सादृश्य की सीमा चरम कोटि तक पहुँच जाती है, तब अतिशयोक्ति हो जाती है। जैसे नायिका के सुन्दर मुख को साक्षात् चन्द्र ही कह देना उपमा के गुणों का अतिशय है। वैसे भी व्यावहारिक दृष्टि से देखा जाए तो किसी नायिका का मुख चाहे कितना भी सुन्दर हो परन्तु उसे साक्षात् चन्द्र कह देना कि चन्द्रमा प्रबल हो गया, बड़ा चढ़ा कथन तो है ही। इस उक्ति के अतिशय में मूल है उपमा के गुणों की अतिशयता जिसे पुराणकार ने 'अतुलै' पद से संकेतित किया है। परवर्ती आलंकारिकों की रूपकातिशयोक्ति में पुराणकार की अतिशयोक्ति की परिभाषा में उल्लिखित 'अतुलै उपमागुणं' की छाया स्पष्ट प्रतीत होती है। रूपकातिशयोक्ति में भी अत्यधिक सादृश्य के कारण उपमान तथा उपमेय में पूर्ण अभेद हो जाता है। जिससे उपमान उपमेय को अखण्डरूप में आच्छादित कर लेता है।

(11) स्वभावोक्ति

यथा स्वरूपकथन स्वभावोक्ति प्रकीर्त्तिता ।

जो वस्तु जैसी है उसका उसी रूप में दर्शन स्वभावोक्ति अलंकार है। भाव यह है कि स्वभावोक्ति अलंकार में वस्तु के स्वरूप का यथार्थ वर्णन होता है। अन्य अलंकारों में जब कि कवि की कल्पना का भी पुट होता, वहीं स्वभावोक्ति के वक्त्र वस्तु के स्वभाव की परिधि में ही वर्णन करता है। अतएव आलंकारिकों में स्वभावोक्ति को अलंकारत्व के विषय में बहुत मतभेद है। पुराणकार ने स्वभावोक्ति का सामान्य लक्षण प्रस्तुत किया है। प्रायः परवर्ती सभी आलंकारिकों ने पुराणकार के अनुसार स्वभावोक्ति अलंकार का विवेचन किया है। प्रतीत होता है कि पुराणकार के समय तक वक्त्रोक्ति अलंकार को महत्व प्राप्त नहीं हुआ होगा। भामह के समय तक वक्त्रोक्ति की प्रतिष्ठा हो चुकी थी। अतएव भामह के विषय में उक्ति प्रचलित है—

“वक्त्रमेव काव्यानां परा भूयेति भामहः ।”

भामह से प्रेरित होकर आचार्य कुन्तल ने वक्रोक्ति की व्यापकता प्रदान कर उसकी सिद्धान्त के रूप में प्रतिष्ठा कर दी । अलकारों की चमत्कृति मूलरूपा वक्रता का वक्रोक्ति में अनुल्लेख सर्वथा विचारणीय है ।

(12) यथासद्य

भूयसामुपदिष्टानां निवेश क्रमशस्तथा ।

यथासद्यमिति प्रोक्तमलङ्कार पुरातनैः ॥

जब अनेक वर्णनीय विषयों का क्रमपूर्वक उल्लेख किया जाए, तब यथासद्य अलकार होता है । इस अलकार में चमत्कार पदार्थों के क्रमश उल्लेख में होता है । अतएव इस अलकार का नाम यथासद्य है । यथासद्य अलकार की यही परिभाषा प्रकारांतर से या शब्दान्तर से परवर्ती आलकारिकों ने स्वीकार की है ।

13) विशेषोक्ति

विशेषप्रापणादुक्ता विशेषोक्तिस्तथा नृप ।

पुराणकार के अनुसार विशेष के प्रापण से विशेषोक्ति अलकार होता है । विशेषोक्ति में विशेष पद का प्रयोग महत्वपूर्ण होने के कारण विचारणीय है । 'विशेष' के कारण ही इस अलकार का नाम विशेषोक्ति है जैसे वस्तु स्वभावकथन के कारण स्वभावोक्ति तथा वक्रता में कथन के कारण वक्रोक्ति अलकार होते हैं, वैसे ही विशेष कथन के कारण विशेषोक्ति अलकार होता है । यहाँ विशेष का अभिप्राय है, 'कार्यभाव' कारण के होने पर भी कार्य का न होना विशेषोक्ति अलकार में 'विशेष' शब्द का मुख्य अभिप्राय है । अतएव विशेषोक्ति की परिभाषा इस की व्याख्या परवर्ती आलकारिकों ने इस प्रकार की है—'सत्सु अपि कारणेषु कार्यभावरूपस्य विशेषस्य उक्ति अस्याम् इति विशेषोक्ति ।'

विशेषोक्ति अलकार में चमत्कार इस लिए है कि इसमें कारण होने पर भी कार्य का अभाव रहना है । सामान्य नियम है कि जब कारण उपस्थित हो तो कार्य भी होता है । परन्तु विशेषोक्ति में वैशिष्ट्य यही है कि कारण के विद्यमान होने पर भी कार्य की अनुत्पत्ति रहती है । इसका भाव यह हुआ कि कोई ऐसा बाधक तत्व रहता है जो कारण के होने पर भी कार्य की उत्पत्ति को रोकता है । कवि कार्य के प्रति बन्धक होने हेतु का शब्दों से उल्लेख नहीं करता, उसे अनुक्त ही रहता है जिसे सहृदय स्वयं आहित कर लेते हैं । पुराणकार के विशेषोक्ति के लक्षण में 'विशेष' शब्द के प्रयोग का यह गूढ आशय

छिपा हुआ दिखाई देता है। अतएव उनका कथन है कि जब विशेष का प्राप्यण हो, कारण के रहने पर भी कार्याभाव का प्रतिबन्धक कोई विशेष हतु अनुक्त रूप में छिपा हो, तब विशेषोक्ति अलकार हाता है।

(14) विरोध

या क्रिया चाप्यफलदा विरोधस्तु स इत्यते।

जब कोई क्रिया जो उसका फल है उससे भिन्न अन्य फल को देती है, तब विरोध अलकार होता है। जैसे भवभूति रचित मालती माधव नाटक में माधव के मन में होने वाले विकार की क्रिया उसे ताप न देकर सुख प्रदान कर रही है—'विकार कोऽप्यतज्जडयति च ताप च कुरुते।' अभ्यन्तर प्रेम के विकार की प्रक्रिया माधव के मन का आनन्द से जड़ भी कर रही है तथा पीडित भी कर रही है। इस दृष्टि से जब एक क्रिया भिन्न फल प्रदान करे तो व्यावहारिक दृष्टि से विरोध हो जाता है। एक ही विकार की क्रिया एक ही समय में दो भिन्न-भिन्न फल आनन्द एवं पीडा को कैसे प्रदान कर सकती है। अतएव यहाँ विरोध उत्पन्न होता है। इसलिए विरोध कथन में चमत्कार के कारण इस अलकार का नाम विरोध है। यह विरोध तात्त्विक नहीं होता। गम्भीरता से विचार करने पर यह विरोध दूर हो जाता है क्योंकि माधव के मन में मालती को देख कर जो प्रेम के विकार की क्रिया हुई उससे उसे पहले तो आनन्द की अनुभूति हुई परन्तु जब मालती से माधव का वियोग हो गया तो उस प्रेम के विकार से पीडा हुई। इस दृष्टि से विकार करने पर दोनों विरोधी क्रियाओं से आनन्द और पीडा की अनुभूति का विरोध दूर हो जाता है। अतएव परवर्ती आलकारियों ने विरोध अलकार को विरोधाभास नाम दिया है। पुराणकार की विरोध अलकार की परिभाषा मम्मट के विरोध अलकार के उस भेद से मेल खाती है जहाँ उन्होंने दो क्रियाओं में विरोध होने पर 'क्रिययो विरोध' के नाम से विरोध के 10 भेदों में से एक भेद का 'क्रिया विरोध' के नाम से उल्लेख किया है।

(15) निंदा स्तुति

स्तुतिरूपेण या निन्दा निन्दास्तुतिरिहोच्यते।

निन्दास्तुतिस्तथैवाक्या निन्दारूपेण या स्तुति ॥

पुराणकार ने निन्दास्तुति अलकार की दो तरह से व्यवस्था की है। जैसे स्तुति के रूप में निन्दा अथवा निन्दा के रूप में स्तुति दोनों ही प्रकार से निन्दा-

स्तुति अलकार होता है । वक्ता के वचन आपातत तो स्तुति या प्रशंसापरक प्रतीत होते हैं परन्तु तात्त्विक दृष्टि से उससे निन्दा प्रकट होती है अथवा इसके विपरीत की तो जाती है निन्दा परन्तु उससे प्रकट होती है स्तुति कैसे भी हो स्तुति द्वारा निन्दा हो या निन्दा द्वारा स्तुति, दोनों ही कथनप्रकार निन्दास्तुति अलकार हैं । पुराणकार का निन्दास्तुति अलकार का लक्षण आचार्य मम्मट के व्याजस्तुति अलकार से बहुत मेल खाता है । जैसे—

‘व्याजस्तुतिमुखे निन्दा स्तुतिर्वा रुद्धिरन्यथा ।’

इस परिभाषा के अनुसार ‘मुखे निन्दा पयवसाने स्तुति’ अर्थात् जब निन्दा का पयवसान स्तुति में हो अथवा मुखे स्तुति पर्यवसाने निन्दा’ अर्थात् जब स्तुति का परिणाम निन्दा हो—दोनों ही व्याजस्तुति अलकार हैं । साहित्य दर्पणकार विश्वनाथ की भी व्याजस्तुति की परिभाषा पुराणकार के ‘निन्दा-स्तुति’ अलकार से बहुत मिलती है—

उक्ता व्याजस्तुति पुन । निन्दास्तुतिभ्या वाच्याभ्या गम्यत्वे स्तुति-निन्दयो ।”

इस विवेचन मे स्पष्ट है कि परवर्ती मम्मट तथा विश्वनाथ आदि आल-कारिकों के व्याजस्तुति अलकार पर पुराणकार के निन्दास्तुति अलकार का साक्षात् प्रभाव है । पुराणकार ने जिसे नि दास्तुति नाम दिया है, परवर्ती आलकारिकों ने उसे व्याजस्तुति नाम दे दिया है । इस प्रकार पुराणकार तथा परवर्ती आलकारिक नाम भेद मे एक ही बात करते हैं । विष्णु धर्मोत्तर पुराण मे प्रतिपादिन अन्य जनकारो की अपेक्षा निन्दास्तुति अलकार को परवर्ती आलकारिकों ने यथावत् ग्रहण कर लिया है । यह तथ्य विशेष ध्यान देने योग्य है ।

(16) निदर्शन

वस्तुना रूप्यमाणेन दर्शनं तन्निदर्शनम् ।

आरापिन की गई वस्तु द्वारा कोई बात दिखाना या निदर्शन करना ‘निदर्शन’ अलकार है । इस परिभाषा मे दो शब्द विशेष धिचारणीय हैं ‘रूप्य-माणेन’ तथा ‘निदर्शनम्’ । आचार्य मम्मट ने भी निदर्शन अलकार की व्याख्या की वृत्ति मे निदर्शनम् शब्द का प्रयोग किया है और उसका स्पष्टीकरण किया है—‘दृष्टान्तकरणम्’ । निदर्शना अलकार की विशेषता है कि इनमे कवि

दृष्टान्त के द्वारा कोई बात कहना चाहना है। जो कवि का कथ्य है तथा जो कवि उसके सम्बन्ध में निदर्शन या दृष्टान्त प्रस्तुत करता है उन दोनों में एक पर दूसरे का आरोप होने के कारण साम्य रहना है। अतएव पुराणकार 'रूप्यमाणेत' घटक का प्रयोग करते हैं। जब तक दो कथनों में रूपणा नहीं होती तब तक निदर्शन सुसिद्ध नहीं होना निदर्शन की उपयोगिता इसमें है कि जिसके लिए उसे प्रस्तुत किया गया है उनमें उसकी रूपणा आरोप या साम्य हो। इस प्रकार साम्य के आधार पर निदर्शन देना या दृष्टान्त देना निदर्शन अलंकार है। मम्मट ने इसे निदर्शना कहा है जब कि दण्डी, वामन, भोज आदि आचार्य इसे 'निदर्शन' कहते हैं। इसमें प्रतीत होना है कि इस अलंकार का प्राचीन नाम निदर्शन या जो बाद में निदर्शना के नाम से प्रचलित हुआ। दण्डी आदि प्राचीन आलंकारिक पुराणकार के नाम को स्वीकार करते हैं जिससे विष्णुधर्मोत्तर पुराण के अलंकार विवेचन का प्रकरण परवर्ती अलंकार ग्रन्थों से प्राचीन प्रतीत होता है। जो बात पुराणकार 'रूप्यमाणेत' इस लक्षण घटक के द्वारा कहते हैं, उसे मम्मट ने 'उपमा परिकल्पक' के रूप में कहा है। इससे निदर्शन अलंकार सादृश्य मूलक अलंकारों की कोटि में आता है। निदर्शन अलंकार की मुख्य विशेषता है कि इसमें एक सामान्य कथन को निदर्शन के द्वारा प्रमुखता प्रदान की जाती है। जो कथन सामान्य रूप में प्रतिपादित करने पर विशिष्ट नहीं लगता था, वही कथन निदर्शन के कारण प्रमुख, स्पष्ट तथा प्रभावशाली हो जाता है। इस प्रकार निदर्शन अलंकार में चमत्कार का बीज निदर्शन या दृष्टान्त है जो रूपणा या साम्य की भित्ति पर आधारित रहता है।

(17) अनन्वय

विना तथा स्यादुपमा तु यत्र तेनैव तस्यैव भवेन्नुदीर ।

अनन्वयास्य कथित पुराणैरेतावदुक्तं तव लेशमात्रम् ॥

अलंकारों के विवेचन की परम्परा में विष्णुधर्मोत्तरपुराण में अन्तिम अलंकार अनन्वय है। इस अलंकार में जो उपमेय होना है वही उपमान और जो उपमान होता है वही उपमेय। अतएव पुराणकार अनन्वय की परिभाषा में 'तेनैव तस्यैव उपमा' द्वारा इन लक्षण घटकों का प्रयोग करते हैं। 'एव' का प्रयोग अवधारण के अर्थ में है उससे ही उपमा अलंकार है। आचार्य मम्मट ने भी अनन्वय की परिभाषा में एव का प्रयोग किया है—

उपमानोपमेयस्यै एकस्यैवैकवाक्ययो अनन्वयः ।

अर्थात् जब एक ही वाक्य मे एक ही उपमान भी हो उपमेय भी हो, तब अनन्वय अलंकार होता है। अनन्वय का शाब्दिक अर्थ है अन्वय = सम्बन्ध का अभाव । न अन्वय = अनन्वय । अर्थात् अनन्वय मे उपमेय का स्वभिन्न अन्य उपमान मे सम्बन्ध का अभाव होता है । अनन्वय मे केवल अर्थ का एकत्व ही नहीं अपितु शब्दैकत्व भी आवश्यक है । इसीलिए पुगणकार तथा मम्मट अनन्वय की परिभाषा मे 'एव' अव्यय का प्रयोग करते हैं । अतएव 'अस्या वदतमिव अस्या वक्त्रम्' मे अर्थैकत्व तो है परन्तु शब्दैकत्व न होने से अनन्वय अलंकार नहीं होगा । पुराणकार द्वारा प्रयुक्त अवधारणार्थक एवकार का प्रयोग प्रायः सभी परवर्ती आलंकारिकों ने अनन्वय के लक्षण मे प्रयोग किया है ।

पुराणों में परिवार

डॉ० शोला डामा

इतिहासकारों के मत में इतिहास का अर्थ मुख्यरूप से राजनैतिक इतिहास ही था, किन्तु वर्तमान में पुरातत्त्वविज्ञान एवं मानवविज्ञान जैसे अध्ययन के नवीन क्षेत्रों के प्रारम्भ हो जाने से इतिहास का क्षेत्र बहुत विस्तृत हो गया है। ऐतिहासिक अध्ययन आज दो विभिन्न धाराओं में बट गया है—राजनैतिक एवं सांस्कृतिक।¹ इतिहास का अर्थ संस्कृति का इतिहास मानने वाले विद्वानों के मत में इतिहास का प्रयोजन मानव जीवन के सभी पक्षों को ज्ञात करना है हनरी पियरे के शब्दों में—‘the object of the study of history is the development of human societies in space and time’²

भारतीय संस्कृति के अध्ययन की दृष्टि से भारतीय साहित्य में पुराणों का विशिष्ट स्थान है। प्राचीन परम्परा में पुराणों का केवल धार्मिक साहित्य के रूप में महत्व समझा जाता था, किन्तु आधुनिक युग में पुराणों के ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक महत्व को स्वीकृत किया गया है तथा विभिन्न विद्वानों के द्वारा अध्ययन प्रस्तुत किये गये हैं। अनेक विद्वानों ने पृथक्-पृथक् पुराणों के सांस्कृतिक एवं सामाजिक अध्ययन का कार्य किया है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि पुराणों के रचनाकाल को किसी प्रारम्भिक सीमा में नहीं बाँधा जा सका है। पुराणों की रचना का कोई विशिष्ट क्रम भी निर्धारित नहीं किया जा सका है। सम्भवतः इसका निर्धारण ही नहीं सकता अतः पुराणों के विभिन्न विषयों पर समग्र रूप से विवेचना की आवश्यकता है।

किसी भी देश के सांस्कृतिक इतिहास को ज्ञात करने के लिये उसके सामाजिक विकास का अध्ययन अनिवार्य है एवं सामाजिक विकास का ज्ञान

1 पाटिल डी० बी०, कल्चरल हिस्ट्री फ्रॉम द वायुपुराण, 1973, भूमिका, पृष्ठ 2

2 वही

उत्त समाज के पारिवारिक संगठन कोसम से बिना प्राप्त नहीं किया जा सकता। परिवार सस्था का मूल आधार यौन भावना एवं मातृ-पितृ भावना है। परिवार सस्था इन्हीं दोनों भावनाओं से विकसित हुई है।¹ परिवार ही व्यक्ति के ब्यक्तित्व का निर्माण करता है। वही समकालीन सामाजिक विचारों, भावनाओं, आदर्शों एवं परम्पराओं को आत्मसात् करके भावी गीढ़ियों में सश्रमित करता है।

परिवार का उद्भव विवाह से होता है एवं परिवार का विकास मन्तान से। अतः पुराण-कालीन पारिवारिक संगठन के स्वरूप को अर्थात् विवाह पति-पत्नी, माता पिता, पुत्र-पुत्री एवं भाई-बहिण के पारस्परिक संबंधों का, उनके अधिकार एवं कर्तव्यों का सक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

विवाह—उद्वाह (पिता के गृह से पुत्री को ले जाना), विवाह (कन्या को विशिष्ट उद्देश्य से ले जाना, उसे पत्नी बनाना) पणिपय (अग्नि की परिक्रमा करना, वधू को अग्नि की परिक्रमा करवाना), परिणयन (अग्नि के चारों ओर वधू को घुमाने का कार्य) उपयम (समीप लाना एवं अपना बनाना) पाणि-ग्रहणः (कन्या का हाथ पकड़ना) आदि शब्द विवाह की अवधारणा को स्पष्ट करते हैं।² मनुस्मृति के अनुसार विवाह का उद्देश्य प्रजा एवं रति था। ब्रह्म-पुराण के अनुसार विवाह द्वारा मनुष्य अपने धर्म का पालन कर सकता है, क्योंकि विवाह के बिना सतान नहीं होगी एवं मान के अभाव में वह नरक-गामी होगा। सतान के इसी महत्व के कारण सम्भवतः पुराण में न्वच्छन्द काम

1 एल्बुड, सोशियोलोजी इन इट्स साइकोलोजिकल आस्पेक्ट्स, पृ० 213, (उद्धृत) शास्त्री शिवराज, ऋग्वैदिक काल में पारिवारिक सम्बन्ध, मेरठ 1962, भूमिका पृ० 12

2 विलियम्स मोनियर, संस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरी

The act of leading home, leading away or taking a wife, leading the bride round the fire, the act of leading the wife round the fire, taking possession, ceremony of hand taking.

3 वेन्टरमार्क, हिस्ट्री ऑफ ह्यूमन मैरिज, भाग 1, पृ० 26, कागे पी० वी०, धर्मशास्त्र का इतिहास भा० 2, पृ० 437

को भी स्वीकार किया। वायुपुराण में सोम व तारा के ससर्ग से बुध की उत्पत्ति, बृहस्पति का तारा को अपने माथ रखना एवं सोम को उसका पुत्र दे देने की कथा, बुध, सोम एवं इला की कथा, मत्स्यपुराण में उशीजा, बृहस्पति एवं ममता का प्रसंग, ब्रह्मवैवर्तपुराण में घृताची व विश्वकर्मा की कथा आदि ऐसे अनेक उदाहरण हैं।

ब्राह्म, दैव, आर्य, प्राजापत्य, आमुग्, गधर्व, राक्षस तथा पैशाच इन आठ विवाह के प्रकारों में मत्स्यपुराण में आर्य का उल्लेख है,¹ ब्रह्मपुराण स्वयंवर को प्रधानता देता है,² ब्रह्मवैवर्त ब्राह्म विवाह को।³ गरुडपुराण में कहा गया है कि यदि पिता न रहे तो कन्या स्वयंवर द्वारा विवाह करे।⁴ अग्निपुराण में दैव विवाह का उल्लेख नहीं है, सात प्रकार की विवाह पद्धति का उल्लेख है। दक्षिणा के रूप में युवा कन्या को प्रदान करने की प्रथा सुप्त हो गई प्रतीत होती है। ब्राह्म को उत्कृष्ट माना गया।⁵ ब्रह्मपुराण एक ओर तो स्वयंवर का विधान करता है, दूसरी ओर चार से आठ वर्ष के मध्य कन्या के विवाह का विधान करता है—

चतुर्धात् वत्सरादूर्ध्वं यावन्न दशमात्यय
तावद्विवाह कन्याया विना कार्यं प्रयत्नत।⁶

इन आठ प्रकार के विवाहों के अनिश्चित अनुलोम विवाहों के अनेक प्रमाण पुराणों में उपलब्ध हैं। मत्स्यपुराण में राजा शान्तनु की पत्नी काली मछुआरे की पत्नी थी।⁷ वसुदेव की एक वैश्य पत्नी का उल्लेख है।⁸ ययाति की पत्नी देवयानी प्रतिशोम विवाह का उदाहरण है,⁹ किन्तु मत्स्यपुराण में यह भी कहा गया है कि निम्न जाति के पुरुष स विवाह करने वाली उच्च जाति की स्त्री दण्ड की उत्तनी ही भागीदार है, जितना कि एक उच्च जाति की स्त्री से विवाह करने वाला निम्न जाति का पुरुष होता है।¹⁰

सपिण्ड विवाहों के सदम में मत्स्य व वायुपुराण मौन हैं, जबकि ब्रह्मपुराण में ऐसे अनेक सदम प्राप्त होने हैं—मामा को लडकी से—प्रद्युम्न एवं रक्मी

1 मनुस्मृति, 3 21, 27-34
2 मत्स्यपुराण 106 8,9
3 वही 4.114 36
4 गरुड पुराण 1 94 14
5 वही 154 8,9

6 ब्रह्मपुराण, 165 7
7 मत्स्यपुराण 50 45
8 वही 46.20
9 वही 33 13
10 वही 227 131

की कन्या का विवाह,² बुआ की बड़की में—अनुहद, मृत्यु के पौत्र का मृत्यु की पुत्री की पुत्री हेति स विवाह।² रत्नमवधो में विवाह का उदाहरण दिति एव दनु के पुत्र एव पुत्री का परस्पर विवाह³ उल्लेखनीय है। दिति एव दनु बहिनें थीं एव दोनों ही कश्यप की पत्निया थीं। वसुदेव की बहिन मुमता का विवाह वसुदेव की ही बहिन कुन्तो के पुत्र अर्जुन से हुआ था।⁴

ब्रह्मपुराण का विधान है कि यदि बड़ा भाई या बड़ी बहिन अविवाहित हो तो छोटे भाई या छोटी बहिन का विवाह नहीं करना चाहिये।⁵

बहुपत्नी प्रथा के उदाहरण तो प्राचीनतम साहित्य से अर्वाचीन साहित्य तक भरे पड़े हैं।

पुनर्विवाह—अग्निपुराण का विधान है कि यदि पति मृत्यु को प्राप्त हो गया हो अथवा पतित, क्लीब या सन्यासी हो गया हो तो स्त्री को दूसरा पति कर लेना चाहिये—

नष्ट मृते प्रव्रजिते क्लीबे च पतिते पती

पञ्चस्वापत्सु नारीणा पतिरन्यो विधीयते।⁶

और भी— मृते तु देवरे दद्यात् तदभावे यथेच्छया।⁷

विवाह का उद्देश्य सतान प्राप्त करना था। अतः जब विवाह से इस उद्देश्य की पूर्ति न हो तो नियोग प्रथा का विधान पुराणों में है, क्योंकि दत्तक पुत्र से नियोग द्वारा प्राप्त पुत्र अधिक श्रेष्ठ माना जाता था।⁸ पुराणों में इसके अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं—बालि ने दीर्घतमा से प्रार्थना की कि वह बालि की पत्नी सुदेष्ण से उसे सतान प्रदान करे।⁹ इक्ष्वाकु ब्रह्म को चलाने के लिये वसिष्ठ ने कल्पापपाद राजा की पत्नी से पुत्र पैदा किया।¹⁰

पति—पुरुष को यज्ञकार्य, अनिधितेवा आदि धर्मकार्यों की पूर्ति के लिये विवाह करना आवश्यक था।¹¹ अग्निपुराण के अनुसार कोई भी ब्राह्मण चार

1 ब्रह्म पु० 201 7

2 वही 201 6

3 वही 3,64,65

4 मत्स्यपुराण, 46 7,15

5 ब्रह्म पु० 99 1-3,227 27

6 अग्नि 154 5,6

7 वही 154.6

8 अस्तेकर, आइडियल एण्ड पोजि-

शन आन् इण्डियन वूमन इन

सोशियल लाइफ, (संपादक)

स्वामी माधवानन्द, अल्मोडा,

1953, पृ० 168

9 म० पु० (उ०) पाटिल, वही

पृ० 46

10 वही 88 177

11. अग्निपुराण 166 11

पत्निया रख सकता था, क्षत्रिय तीन, वैश्य दो व शूद्र एक ।¹ स्त्रीविहीन पुरुष दैव व पश्य कर्म करता है तो वह निष्फल ही जाते हैं ।² ब्रह्मवैवर्तपुराण के अनुसार पत्नी को छोड़ने वाला धर्म से स्थलित हो जाता है ।

अनपत्या च युवतीं च कुलजा च पतिव्रताम् ।

त्यक्त्वा भवेयुः सन्यासी ब्रह्मचारी यतीति वा

न मोक्षस्तस्य भवति धर्मस्य स्थलन ध्रुवम् ॥³

किंतु अग्निपुराण कहता है कि शत्रु के हाथ पड़ने या बलात्कार होने पर पत्नी का परित्याग कर दे ।⁴ गरुडपुराण में भी कहा गया है कि कुभार्या को दूर से ही छोड़ देना चाहिये । पति द्वारा पत्नीवध का निषेध मत्स्य एव गरुड पुराण दोनों ही करते हैं—

कृमि स्त्रीवधकर्ता च बालहन्ता च जायते ।⁵

ब्रह्म, मत्स्य, अग्नि, ब्रह्मवैवर्त, गरुड एव कल्कि पुराणों में पति का अग्नि उच्च स्थान दे दिया गया है । पति ही स्त्री का परम देवता है—

म० पु०—पतिरेव हि देवत स्त्रीणां पतिरेव परामणम् ।⁶

श्र० पु०—पतिरेव गति स्त्रीणां सर्वदैव विशेषत ।⁷

ब्र० वै० पु०—पतिसेवा परोधम सर्वशास्त्रेषु पठ्यते ।⁸

तथा—देवपूजा व्रत दान—मर्वाणि पतिसेवाया

कला नाहन्ति षोडशीम् ।⁹

कू० पु०—पतिरेवो मुह स्त्रीणाम् ।¹⁰

मत्स्यपुराण में कहा गया है कि पति चाहे कैसा भी हो वही देवता है—

निर्धनो दुर्भंगो भूखं मवलक्षणवर्जित ।

दैवत परम नाय पतिहवत मदैव हि ॥¹¹

1 अग्निपुराण 154 1

2 ब्रह्मवैवर्त पु० 2 59 15

3 वही 4 113 6-8

4 अग्नि पु० 1.115 1

5 मत्स्यपुराण 144 43, 1 225 24

6 गरुड पु० 210 17

7 ब्रह्मवैवर्त पु० 111 60

8 वही 4 24 37 A

9 वही 35,36

10 कूर्म पु० 22 48

11. मत्स्य पु० 54 166

यदि पत्नी पति की आज्ञा का पालन न करे तो पति को अधिकार है कि वह उसे कोड़े, बास आदि से पीटे ।¹

पत्नी — वैदिक काल मे पत्नी का स्थान पति के समकक्ष था । पति यदि गृहस्वामी था तो पत्नी गृहस्वामिनी । द्विवचन 'दम्पती'² शब्द इसी अर्थ को अभिव्यक्त करता है । ऋग्वेद मे 'जायेदस्त'³ तथा महाभारत मे भी 'गृहिणी गृहमुच्यते'⁴ कहा गया । समुराल मे वधू को साम, मसुर, देवर एव नन्द पर साम्राज्य होने का आशीर्वाद दिया गया है ।⁵ किन्तु महाभारत मे ही द्यूत-प्रसंग मे पत्नी की स्थिति मे ह्रास का परिचय प्राप्त होता है । स्मृतिकाल से पुरुषो तक आते-आते पत्नी की स्थिति मे चिन्नाजनक ह्रास आया । अब पत्नी का स्थान शूद्रों के समकक्ष हो गया । वह पशुओं एव वस्तुओं मे गिनी जान लगी ।⁶ जब ययाति ने द्रुह्यु से अपनी वृद्धावस्था को बदलना चाहा तो द्रुह्यु ने उत्तर दिया—न गज न रथ नाश्व जीर्णो भुङ्क्ते न च स्त्रियम् ।⁷ एक राजा सात रत्नों के होने पर चक्रवर्ती माना जाता था, जिनमे एक रत्न रानी भी थी ।⁸

वायुपुराण मे पत्नी की देहशुद्धि पर बल दिया गया है । उत्तरकुरु मे कोई भी पुरुष अन्य की पत्नी से शारीरिक सबन्ध नहीं रखता था ।⁹ एक ओर इस पुराण मे यह उल्लेख है, दूसरी ओर ऐसे उदाहरण भी प्राप्त हैं, जिनमे विवाहित स्त्री पुरुषो के अवैध सबन्धो की चर्चा है ।

मत्स्यपुराण मे एक अच्छा पति ही पत्नी के इहलोक एव परलोक मे सुख देने वाला है । पति स्त्री को पुण्य कर्मों से ही प्राप्त होता है ।¹⁰ पति चाहे जैसा भी हो पत्नी के लिये देवता है । ब्रह्मपुराण मे प्रारम्भ से ही कन्या को पति-पूजा सिखाने का उल्लेख है । आदर्श हिन्दू पत्नी वही है, जो पति की सेवा करे । अथवा उसका जीवन निष्फल है—

तुष्टे भतरि नारीणा तुष्टा स्यु स्वदेवता

विपर्याये तु नारीणामवश्य नाशमाप्नुयात् ।¹¹

1 मत्स्य पु० 227 152,3

2 ऋग्वेद 5 3 2

3 वही 3 53 4

4 वही 12 144 6

5 वही 10 83 46

6 आल्तेकर, वही पु० 26

7 वायु पु० 93 48

8 वही 93 95

9 वही 45 20

10 मत्स्य पु० 154 163-4

11 ब्रह्म पु० 80 40-1

इसी पुराण में एक कथा में पति के संपूर्ण होने पर भी पत्नी के द्वारा उसकी सेवा का विवरण प्राप्त होता है। इतना ही नहीं, वह अपना भय भी प्रकट नहीं कर सकती थी। वह कहती है कि यह उसका सौभाग्य है, क्योंकि पत्नी का एकमात्र प्राप्य उसका पति है—

पतिरेव हि गति स्त्रीणा सर्वदैव विशेपत ।¹

पति कैसा भी हो पत्नी को उसकी बुराई नहीं करनी चाहिये। पति का वचन ही पत्नी के लिये अन्तिम वचन है—

स्त्रीणामभीष्टद नान्यत् भर्तृवाक्य विना क्वचित् ।²

अग्निपुराण के अनुसार जो स्त्री पति को प्राण समझती है, शुभलक्षणा न होने पर भी शुभलक्षण है। उल्लेखनीय है कि जहाँ एक ओर मत्स्य एवं ब्रह्मवैवर्त पुराण पति की अपेक्षा में पत्नी को कोई अधिकार नहीं देते,³ वहाँ अग्निपुराण कुछ विशिष्ट परिस्थितियों में पुनर्विवाह का विधान करता है।⁴

अग्निपुराण में एक स्थल पर कहा गया है कि शत्रु के हाथ में पड़ने या बलात्कार होने पर पत्नी त्याज्य है,⁵ दूसरे स्थल पर वह कहता है कि स्त्री भोग्य है वह दूषित नहीं होती, पुरुष ही दूषित होता है।⁶ उक्ति के इस वैपम्य में पुराणों का दीर्घ काल तक विस्तार होना ही कारण रहा होगा।

विधवा के साथ समाज का व्यवहार ही प्रायः उस समाज के दृष्टिकोण का परिचायक होता है।⁷ अग्निपुराण के अनुसार राजा का कर्तव्य है कि वह विधवा का पालन व रक्षण करे। राजा के पालन व रक्षण की बात तो की गई है,⁸ किन्तु समाज या परिवार में विधवा को स्थान नहीं दिया गया। ब्रह्मपुराण में उल्लेख है कि ब्राह्मण की स्त्री छोटी आयु में विधवा हो गई तो उसका कोई पालक व रक्षक नहीं रहा। अन्ततः वह गालव ऋषि के आश्रम में अपने पुत्र को रखकर वेश्या हो गई।⁹ ध्यातव्य है कि पुत्रहीना विधवा के पुनर्विवाह का तो विधान है, किन्तु जिनका पुत्र हो उसके लिये परिवार में कोई स्थान नहीं।

1 ब्र० पु० 111 61

2 वही 128 6

3. ब्र० वै० पु० 1 9 7

4 अग्नि पु० 154.5

5 वही 165 6

6 वही 165 19

7 आत्मेकर, वही पृ० 135

8 अग्नि० पु० 222 19,25

9 ब्र० पु० 214 127

ऐसा भी नहीं कि पत्नी को किसी भी प्रकार के अधिकार नहीं थे। मत्स्यपुराण में स्त्रियों के समाज में स्वच्छन्दतापूर्वक घूमने का उल्लेख है। जब सगर की पत्नी रानी केशिनी से अर्ध ने वरदान मागने को कहा तो उसने नृप ससद में वरदान मागा था।¹ इसी प्रकार दक्ष के यज्ञ में देवपरिनया उपस्थित थीं।² बृहस्पति की पत्नी तारा का सोम से सम्बन्ध होने पर जो पुत्र हुआ वह सोम को दे दिया गया। तारा एव बृहस्पति के सबन्धों पर इसके दुःप्रभाव का कोई उल्लेख नहीं है।³ दूसरी ओर वायुपुराण में एक कुमारीपुर नाम के दुर्ग के निर्माण का उल्लेख है।⁴

पति-पत्नी के स्नेहपूर्ण सबन्धों के अनेक प्रसंग पुराणों में प्राप्त होते हैं—वायुपुराण में शिव को सती “प्राणैरपि प्रियम्” थी।⁵ दक्ष यज्ञ का विध्वंस इसका प्रमाण है। राजा ज्यामघ के यद्यपि कोई सतान नहीं थी, किन्तु उसने पुनर्विवाह नहीं किया।⁶ मत्स्यपुराण में त्रिपुर नगर में पति पत्नियों के मधुर सबन्धों के उल्लेख है। राजा पुष्पवाहन एव लावण्यवती, नारा तथा बृहस्पति जैसे अन्य युग्म भी उदाहरणीय हैं।

उपरोक्त विवेचन से स्पष्ट है कि पुराणों में परिवार में पत्नी की स्थिति के दोनो ही प्रकार के उदाहरण हैं। धर्मशास्त्रों ने जो नियम स्थिर किये—

पिता रक्षति कौमारे भर्ता रक्षति यौवने

पुत्रो रक्षति वार्षक्ये न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति।⁷

उनमें पुराणों में ढील दे दी गई। अथवा यह कटा जा सकता है कि स्त्री स्वतन्त्रता के उदाहरण पुराणों के सर्वाधिक प्राचीन भागों में हैं। परवर्ती काल में तो उसे अत्यधिक बाध दिया गया। उसकी गणना शूद्रों एव पशुओं में की जाने लगी। वह व्यक्ति नहीं अपितु एक भोग्य वस्तु मान ली गई।

पिता—परिवार का पिता ही मुखिया था। परिवार का भरण-पोषण उसी पर निर्भर था। मत्स्यपुराण में कहा गया है— ‘उद्वहते स्रज्ज कुल कुला-वही यथा’।⁸ पत्नी व सतान दोनो के द्वारा उसकी आज्ञा का पालन करना

1 म० पु० 88 155-8

2 वही 30 154

3 वही 90 39,40

4 वामन पु० 8-109

5 वा० पु० 39 122

6 वही 95 32

7 वही 9 3

8 म० पु० 136 59

आवश्यक था । आज्ञा पालन न करने पर पिता सतान को कठोर दण्ड देना था । ययाति ने अपने पुत्र यदु, तुर्वशु व द्रुह्यु को अपना उत्तराधिकारी नहीं बनाया । अपना राज्य पुरु को दिया ।¹ इस उल्लेख से यह भी ज्ञात होता है कि बड़ा पुत्र ही उत्तराधिकारी हो यह आवश्यक नहीं था । पिता पुत्र को देश-निष्कासन का दण्ड तक दे देता था ।² पिता को प्रजापति का रूप माना गया ।³ मत्स्यपुराण के अनुसार पिता कैसा भी हो, उसकी आज्ञा का पालन न करने पर पुत्र दण्ड का भागी होगा ।⁴

किसी भी कार्य के लिये पुत्र का पिता से आज्ञा लेना आवश्यक था ।⁵ पिता का भी पुत्र के प्रति कर्तव्य था कि वह उसे सब प्रकार से योग्य बनाये, उसे अच्छे सस्कार दे तथा उसका विवाह करे—

जनदित्वात्मज वेदविधिनाखिलसस्कृति ।

न कुर्याच्च पिता तस्य नरकान्नास्ति निष्कृति ।⁶

माता—मातृत्व के अभाव में विवाह अपूर्ण रहता है । पुत्र की माता होने से स्त्री की परिवार में विशेष प्रतिष्ठा थी । पुराणों में माता को पृथिवी कहा गया है ।⁷ माता के कहने पर कोई भी कार्य पुत्र के लिये करणीय है, चाहे उसमें जीवन का भी भय क्यों न हो ।⁸ माता का स्थान पिता एवं गुरु से भी ऊंचा है । माता का वचन असत्य नहीं किया जा सकता । विवस्वान् की दो पत्नियाँ थीं । प्रथम मनु एवं यम की जनना थी ।

द्वितीय पत्नी सवर्णा ने मनु एवं यम से दुर्व्यवहार किया । यम ने माता को धक्का दे दिया । इस पर सवर्णा ने उसे शाप दिया । जब यम ने पिता से इसकी चर्चा की तो विवस्वान् ने भी कहा कि—

‘नो शक्य एतन्मिष्याकतुं मातुर्वचस्तव ।’

महाभारत में भी कहा है—

सर्वेषामेव शपनाना प्रतिघातो हि विद्यते

न तु मात्राभिः शप्ताना भोजं क्वचन विद्यते ।⁹

1 अ० पु० अध्याय 12

2 वही 7 97-104

3 म० पु० 211 21

4 वही 227 14 अ

5 कल्कि पु० 13 40

6 अ० व० पु० 111 11, क० पु० 2 35

7 म० पु० 211 21

8 वही 146-145

9 वही 11 4

10 म० भा० 33 4, आलोचनात्मक सस्करण

माता का भी कर्त्तव्य है कि वह सभी सतानों से समान व्यवहार करे—

मात्रा स्नेहेन सर्वेषु वर्तितव्यं सुतेषु वै ।¹

ब्रह्मपुराण में कहा गया है कि माता सतान को घात नहीं देनी—

निर्गुणेष्वपत्येषु माता घाप न दास्यति ।²

किन्तु एक अन्य स्थल पर राजा भरत की सतानों माता के क्रोध से नाश को प्राप्त हुई ।³

पुत्र—परिवार का मूलाधार मानव की यौन एवं मान-विन भावना है । समाजशास्त्रियों का यह निष्कर्ष ही सतान की महत्ता को स्थापित करता है । उसमें भी पुत्र को कामना ही अधिकांशतः की गई है, क्योंकि परिवार का विकास सतान से होता है । मैक्समुलर के अनुसार भारतीय समाज एक पितृसत्तात्मक समाज था ।⁴ भारतीय समाज के भाषावैज्ञानिक साक्ष्य इसे पितृसत्तात्मक ही सिद्ध करते हैं । अतः परिवार के विकास में पुत्र का महत्त्व स्पष्ट है । कल्किपुराण में विवाह का लक्ष्य पुत्रोत्पत्ति कहा गया है ।

ऋग्वेद में पुत्र की कामना के पीछे जीवन-रक्षा की भावना थी, जबकि परवर्ती काल में इस कामना का मुटन आधार धार्मिक हो गया था । धर्म-शास्त्रों में 'पु नाम्ना नरकान् यस्मान् त्रायते पितरं सुतः'⁵ । कहा गया, जबकि वेदों में पु या ऐसे किसी नरक का उल्लेख नहीं है । मत्स्यपुराण में कहा गया है कि अनेक पुत्रों की कामना के पीछे यह भावना थी कि उनमें से कोई एक गया जाकर श्राद्ध-तर्पण आदि कर देगा ।⁶

पुत्र-प्राप्ति के लिये अनेक प्रकार के धार्मिक विधान किये जाते थे । स्त्री की तो मारी धार्मिक विधि का उद्देश्य पति एवं पुत्र-प्राप्ति ही था । समाज में नियोग एवं दत्तक पुत्र आदि का प्रचलन पुत्र प्राप्ति की आवश्यकता से ही था । गरुडपुराण में कहा गया है —

सपिण्डो वा सपोत्रो वा घृताम्भक्तो ऋताविपता ।⁷ किन्तु,
आगर्भमभव गच्छेत्पतितस्त्वन्यथा भवेत् ।⁸

1 ब्र० पु० 6 25

2 वही 33 74

3 वही 13 58

4 बायोग्राफीज आन्ड वडंस,
भूमिका पृ० 16

5 मनुस्मृति 9 138

6 म० पु० 207 39

7 वही 19 16

2 वही 195 17

यह पर्याप्त नहीं था कि पुत्र-प्राप्ति हो, एक खेप्ट पुत्र की कामना की जाती थी, जो ज्ञानी, योगी, कर्मठ, धार्मिक, थोड़ा वक्ता एवं आज्ञापरायण हो।¹ गरुडपुराण में कहा गया कि—'कुपुत्रे निर्वृतिर्नास्ति'।² पुत्र को पिता का अनुयायी होना चाहिये—

पितुर्मित्राणि शत्रूश्च तथा पुत्रोऽनुवर्तते
स एव पुत्रो योऽन्यस्तु पुत्ररूपो रिपु स्मृतः।³

पिता पर निर्भर पुत्र को योनिकीट कहा गया—

स्वबाहुबलमाश्रित्य योऽयानजयते सुत
स कृतार्थो भवेत्लोके पैथ्य वित्त न तु स्पृशेत।

—त पु पुत्र विजानीयात् इतरो योनिकीटकः।⁴

पुत्र को विवाह-पूर्व तक पिता से भरण-पोषण पाने का अधिकार था।⁵

पुत्री—पुराणों में पुत्री के सन्दर्भ में माता-पिता द्वारा आनन्द एवं दुःख दोनों ही प्रकार की अनुभूतियाँ देखी जा सकती हैं। माता-पिता को पुत्री से प्रेम तो था, किन्तु उसके चरित्र के सबन्ध में वह चिन्तित रहते थे। मत्स्यपुराण में पुत्री को पिता की विशेष रूप से प्रेमभाजन प्रदर्शित किया गया है। पुत्री अपनी हृच्छाओं की पूर्ति के लिये पिता पर दबाव डालती थी। सम्भवतः इसका कारण स्वाभिमान था।⁶ देवयानी शर्मिष्ठा को कथा इसका उदाहरण है।⁷ पुत्री पुत्री होने से अवाञ्छनीय नहीं थी, अपितु उसके जन्म लेने पर माता व पिता के लिये उसके अनुरूप पति का चुनाव एक कठिन कार्य था।⁸ विवाह पूर्व पुत्री पिता पर भार मानी जाती थी—

अहो भूयान्न कस्यापि कन्या दुःखकारणम्।⁹

अथवा वामनपुराण में कन्या का दर्शन मंगलमय माना गया है।¹⁰ मत्स्य-

1 प्र० पु० 165 41,2

2 वही 1 115 4

3 वही 110 85,6

4 वही 170 12-3

5 प्र० वै० पु० 111.11

6 वाँटावाता, कश्चरल हिस्ट्री फॉर

मत्स्यपुराण, 1964, पृ० 89

7 म० पु० 33 13

8 भाणे, धर्मशास्त्र का इतिहास

भा० 2 पृ० 511, आलेकर,

वही पृ० 7

9 प्र० पु० 121 5

10 वामन पु० 14 35-6

पुराण के अनुसार श्रेष्ठ चरित्र वाली पुत्री दस पुत्रों के समान थी।¹ अग्नि-पुराण में अविवाहित कन्या के दैव एव पैश्र्य कर्म करने के अधिकार का उल्लेख है।²

ब्रह्मपुराण में पुत्री का दान पृथिवी दान के समान माना गया है।³ वही कन्या के बालविवाह का भी विधान है—

चतुर्यात् बल्गरादूर्ध्वं यावन् दशमेत्यय

तायद्विवाह कन्याया पित्रा कार्यं प्रयत्नत ।⁴

काणों के अनुसार 200 ईसवी के लगभग समाज का झुकाव बालविवाह की ओर दिखाई देता है।⁵ कन्याओं की तीन पदविद्या मानी गईं। इनमें प्रथम गौरी—चार से आठ दण्ड की कन्या—का विवाह पितरों को प्रमान करने वाला माना गया।

ब्रह्मपुराण में निर्धन पति वाली पुत्री के प्रति माता के दुर्व्यवहार का प्रसंग वर्णित है। पति की आज्ञा के अभाव में पिता पुत्री को अपने गृह में आश्रय नहीं देता था।⁶

भाई-भाई का स्थान प्रारम्भ से ही समाज में महत्वपूर्ण है। ऋग्वेद में अन्नदाता कन्या से विवाह न करने का उल्लेख है,⁷ किन्तु पुराणों में ऐसा कोई मकेत नहीं है। ब्रह्मपुराण में अन्नदाता कन्या के पुत्र को अपनी माता के पिता-माता के श्राद्ध का अधिकार है।⁸ सहोदर भाइयों के परस्पर सवन्ध कहीं मधुर हैं एव कहीं द्वेषपूर्ण। समवत द्वेष का कारण उत्तराधिकार रहा होगा। सौतेले भाइयों में ईर्ष्या युक्त सवन्धों का विशेष उल्लेख है। रावण-कुवैर, कुम्भकर्ण-विभीषण, देवता-असुर इसके उदाहरण हैं।⁹

अन्य सम्बन्धी—जय सवन्धों के विषय में कुछ विशेष उल्लेख प्राप्त नहीं होते, किन्तु यह स्पष्ट है कि कुछ सवन्धों में काम-नबन्ध वर्जित है—म.जा, बहिन, पिता पिता की बहिन, पिता के भाई की लड़की, माता के भाई की पत्नी एव पत्नी की माता।¹⁰ नियम का उल्लंघन करने वालों के लिये दण्डानुसार दण्ड का विधान है—शूद्र 200, वैश्य 400, क्षत्रिय 600 एव ब्राह्मण के लिये 800 पण।

1 मत्स्य पुराण 154 157

2 अ० पु० 156 13

3 ब्रह्म पु० 165 9-10

4 गौ० ब्र० पु० 95 7

5 काणों, वही पृ० 443, अल्लेकर, वही पृ० 67

6 ब्र० पु० 95 7

7 ऋग्वेद

8 ब्र० पु० 22 77

9 वही 32

10 म० पु० 227 139

निष्कर्ष—परिवार जिस समाज से संबद्ध होता है, उस समाज के आदर्शों व आचारों के अनुरूप ही अपनी सनानों को ढालना है। पुराणो ने यद्यपि प्रायः धर्मशास्त्रीय नियमों को ही प्रमाण माना, तथापि उनमें कुछ ढील भी दी। विवाह के लिये धर्मपरक स्वतन्त्रता देकर समाज के वर्णों को समीप लाने का कार्य किया, कामपरक स्वतन्त्रता देकर व्यक्ति के व्यक्तित्व को निष्कार। पिता को प्रभुत्व देकर परिवार के सदस्यों को अनुशासन की शिक्षा दी। न केवल पुत्र एवं पत्नी के ही कर्तव्य सुनिश्चित किये, अपितु पिता एवं पति के भी कर्तव्यों का विधान किया। क्योंकि व्यक्तियों से परिवार, परिवारो से समाज एवं समाजो से राष्ट्र बनता है अतः उपरोक्त कार्यों द्वारा पुराणो ने समाज में समन्वय की भावना विकसित की। सर्वसाधारण को विभिन्न रोचक कथाओं द्वारा शिक्षित करके एवं समाज के प्रत्येक वर्ग को तीर्थ, स्नान पूजा-आदि धार्मिक अधिकार देकर पुराणो ने राष्ट्रीय एकता में योगदान दिया।

पुराणों का उद्भव; सामाजिक परिवर्तन की दिशा

प्रो० एल० पी० पाण्डेय

पुराण शब्द का अर्थ है प्राचीन, अथवा वह तत्त्व जिसका सम्बन्ध प्राचीनता से या प्राचीनकाल से है। इसी अर्थ में इस शब्द का सबसे प्राचीन प्रयोग विशेषण के रूप में ऋग्वेद में हुआ है। वैदिक ऋषियों ने ऋग्वेद में ही पुराणी' शब्द का प्रयोग¹ किया है, जो पुनः एक विशेषण ही है। अतः इतना स्पष्ट है कि ऋग्वेद के समय में ही पुरातन, नूतनता की बात उठ चुकी थी क्योंकि 'प्राचीन' शब्द का प्रयोग नवीन के ही मदर्भ में होता है। अतः यह स्पष्ट है कि तत्कालीन समाज-ध्वनिकों ने प्राचीन और नवीन में भेद करना प्रारम्भ कर दिया था। यह अपने आप में सामाजिक परिवर्तन का द्योतक है और सांस्कृतिक मान्यताओं की ओर सचेत होने का परिचायक है।

ऐसा सामाजिक परिवर्तन उत्तर वैदिक काल में अधिक द्रुत गति से होने लगा, कारण था बदलता हुआ आर्थिक परिवेश। आर्य पंजाब से पूर्व में बिहार तक फैल चुके थे और दक्षिण में नर्मदा नदी तक उनका विस्तार हो गया था। मध्य प्रदेश के आर्योत्तर जनो के संपर्क में आने के कारण वे नई सांस्कृतिक मान्यताओं एवं सामाजिक रीतियों से परिचित हुये थे। उस नवीन संपर्क के कारण आर्यों के समाज में परिवर्तन होना स्वाभाविक था। फिर आन्तरिक विकास साथ साथ ही रहा था। आर्य लोग स्वयं नये विचारों के पोषक थे।² अतः बाह्य संपर्क और आन्तरिक विकास के कारण उत्तर वैदिक काल में सामाजिक परिवर्तन सहज गति से हुआ।

इनमें आर्थिक कारणों ने अधिक सहयोग दिया। आर्थिक जाघार में लोके आविष्कार ने हलचल मचा दी, क्योंकि इससे खेती के औजार मजबूत बनते

1 ऋग्वेद, 3 5 4 9 । 2 5 8-6, 10 130 6,

2 वही, 9 11.4

3 आनो भद्रा ऋतवो यन्तु विशवतः”

थे और इससे बने अन्य प्रकार के आकारों में भी मजबूती आती थी। जगलों की कटाई मफाई अधिकतम हो गई थी। लोगों का स्थानान्तरण, नई बस्तियों का निर्माण, खेतों के योग्य अत्यधिक उपजाऊ जमीन की प्राप्ति, आवागमन के साधनों में वृद्धि आदि सभी में विकास हुआ था। खेतों से अतिरिक्त (surplus) उपज ने नगरीयकरण को गति प्रदान की। परिणामतः उत्तर भारत में अनेक नगर बसाये गये। उद्योग-धन्धों की वृद्धि हुई। नये-नये व्यवसायों की उत्पत्ति हुई। जिनमें अधिक श्रम की जरूरत पड़ी। व्यापार में गति आई क्योंकि इस समय तक सिक्कों का भी प्रचलन हो गया था। जनसंख्या में हुई वृद्धि ने समाज के हर पक्ष को प्रभावित किया। पुरोहित वर्ग का अत्यधिक विकास, कर्म काण्डों के अनिश्चित तपस्या पर जोर देना, अहिंसा का प्रचार और सदाचरण की अवधारणा तथा उसका विकास, तत्कालीन संस्कृति के नये मुख्य आयाम थे। इन सब के फलस्वरूप समाज में गतिशीलता आई और परिवर्तन का रूप सबकी दृष्टि में दिखने लगा, चिन्तन जगत में कर्म मार्ग की जगह ज्ञान मार्ग का महत्व, धर्म एवं सांस्कृतिक दशा भी उत्तर वैदिक काल में विकसित हुई। अतः प्राचीनता और नवीनता का प्रश्न इस युग में ऊँचे स्तर में उठना आरम्भ हो गया। मघिकाल जैसे भी मतमतान्तरों का युग होता है, जिसमें एक मत दूसरे से टकराता है और जिसमें जीवनी शक्ति होती है, वही जीतता है और आगे विकास करता है। उत्तरोत्तर वृद्धि की बात तो पूरे वैदिक काल में व्याप्त थी। ऋग्वेद में सन्तान वृद्धि, परिवार वृद्धि, जन वृद्धि, पशु सम्पत्ति वृद्धि तथा धन सम्पदा वृद्धि, तथा आयु वृद्धि की बार बार कामना की गई है, कर्मों का विस्तार और यज्ञों में धीरे-धीरे विस्तार हुआ, परन्तु ज्ञान वृद्धि और उसके लिए वृद्धि—कामना उत्तर वैदिक काल की ही देन जान पड़ती है। ब्राह्मण ग्रंथों, आरण्यकों तथा उपनिषदों में इस तथ्य की ओर अधिक ध्यान दिये जाने का वर्णन है।¹

साहित्य का विकास ऋग्वेद के युग में काफी हद तक हो चुका था। इसी के साथ-साथ कुछ अन्य विचारों का जन्म ले रही थी। लेकिन उनके विकास का सही समय उत्तर वैदिक काल ही था। दर्शन के क्षेत्र में आत्मा एवं ब्रह्म की ओर ऋद्धा पाँह की, जो पहले प्रारम्भ हुई थी, इस युग में स्पष्टतः हुआ और आत्मा, ब्रह्म तथा मांस की कल्पना अपनी पराकाष्ठा तक पहुँच गई। साथ ही साथ मूर्ति की अवधारणा के कारण लौकिक दृष्टि भी बसवती हुई। इस युग

के आचार्यों ने जनीत का भी ह्वाल किया। परिणामतः अतीत से सम्बन्धित कई ज्ञान-विशेष प्रकार में आने। अथर्ववेद में इतिहास, पुराण, गाथा तथा नाराशमी जैसे विषयों का उल्लेख है, जिनका सम्बन्ध अतीत की उपनिषदों से होता है। शतपथ ब्राह्मण में उल्लेख मिलना है कि अनुशानत-विद्या, वाको-वाक्य, इतिहास पुराण, गाथा तथा नाराशमी के स्वाध्याय करने में देवों को मधु से पूर्ण आहुतिदा प्राप्त होती हैं।¹ तैत्तिरीय आरण्यक इन विद्याओं की तालिका में कल्प को जोड़ना है।² गोपथ ब्राह्मण में इनके अतिरिक्त 'जाख्यान' की सूचना मिलती है, जिनका सम्बन्ध अतीत में था। छान्दोग्य उपनिषद् में इतिहास पुराण³ का कई स्थानों पर उल्लेख है। इस उपनिषद् में सतशुनार से ब्रह्मविद्या सीखने के अक्षर पर नाग्दमुनि ने अपनी "आँप विद्याओं के अनुसार इतिहास पुराण" को पञ्चमवेद बताया है। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी 'इतिहास पुराण' को महामून का रूप माना⁴ है। इस तरह इतिहास पुराण को पञ्चमवेद कहकर ज्ञान का एक विशेष एवं महत्वपूर्ण क्षेत्र माना गया है जिसका सीधा सम्बन्ध अतीत में है, जब गाथा, नाराशमी, कल्प आख्यान और इतिहास तथा पुराण आदि की अवधारणा में यह स्पष्ट है कि उत्तर वैदिक काल में अतीत की ऐसी सामूहिक उपनिषदों के प्रति तत्कालीन समाज अत्यधिक सचेत था, जो उत्तरोत्तर वृद्धि के फलस्वरूप सुवर्ण होती हैं। उत्तरोत्तर उत्कृष्टता की भाँव छान्दोग्य उपनिषद् में उल्लिखित है इनमें एक स्थान पर परोवराय शब्द का प्रयोग किया गया है जो श्रेष्ठ से श्रेष्ठतम उपनिषद अर्थ का द्योतक है। महा एक जगह लिखा है—

"व हैत मतिष्ववा शौनक उदरशाग्निहस्यानोक्त्वोवाच यावन् एव प्रजादा-

1 "पञ्चनुशानतानि विद्या वाकोवाक्य इतिहास पुराण गाथा नाराशस्य । ए एव विद्वान् अनुशानतविद्यावाकोवाक्य इतिहास पुराण गाथा नाराशमी द्वय हरत स्वाध्यायनधीयते" (शतपथ ब्राह्मण 11 5 6-8, 11 15 7 9)

2 तैत्तिरीय आरण्यक 2 9

3 गोपथ ब्राह्मण, पूर्वभाग 2.10

4. छान्दोग्य उपनिषद्, 7.1 2.4

5 वही

6 बृहदारण्यक उपनिषद् 2 4 11

मुद्गोप वेदिष्यन्ते परोवरीयो हैम्यस्तावदामिन्लोके जीवन भविष्यति ।”¹
 (शुनक के पुत्र अतिघन्वा ने उस उद्गीथ का शाब्दिक्य के प्रति निरूपण कर
 उससे कहा— जब तक मेरी सति मे से (मेरे वशज) इस उद्गीथ को जानेगे,
 तब तक इस लोक में उनका जीवन उत्तरोत्तर उत्कृष्टतर होता जायेगा) ।

यहां ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ ऐसे ज्ञान या विद्या की बात
 कही गई है, जिसकी ‘उपासना’ करने से उत्तरोत्तर वृद्धि होती है । यहाँ यह
 भी कहा गया है कि यह सतान के लिए निरन्तर ज्ञातव्य है । छान्दोग्य उपनिषद्
 में ऐसे पीढ़ी दर पीढ़ी उपलब्ध ज्ञान या ब्रह्म विज्ञान का मौखिक रूप से
 बालान्तरो में बताये जाने की बात कही गई है । एक जगह लिखा है कि “यह
 मधु—ज्ञान ब्रह्मा ने विराट् प्रजापति से कहा था, प्रजापति ने मनु से
 कहा और मनु ने प्रजावर्ग के प्रति कहा तथा अपने ज्येष्ठ पुत्र अरण नन्दन
 उद्दालक को उसके पिता ने इस ब्रह्म विज्ञान का उपदेश दिया था ।² शांकर
 भाष्य में “इसे विशिष्ट ऋमागत” ज्ञान कहा गया है, जो इतिहास पुराण का
 अर्थ द्योतित करता है । यहाँ यह भी कहा गया है कि पिता अपने ज्येष्ठ पुत्र
 को अथवा सुयोग्य शिष्य को ऐसे ब्रह्म ज्ञान का उपदेश करे ।³ वह इस विद्या
 को किसी और को न बताये ।⁴ अतः इन सदर्थों से यह ज्ञात होता है कि
 इतिहास ‘पुराण’ वास्तव में इस प्रकार की विद्या के रूप में स्वीकार किये गये
 थे, जो एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को उत्तरोत्तर वृद्धि के लिए सौंपे गये थे ।
 यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि छान्दोग्य उपनिषद् में “इतिहास पुराण”
 शास्त्रों के रूप में वर्णित है । और दोनों को शिक्षा या ज्ञान का अंग माना
 जाता था । इन्हें पंचम वेद कहा जाता था । ब्रह्मा से प्रजापति को ज्ञान देने की
 बात से यह ज्ञात होता है कि अन्य शास्त्रों की भाँति मनीषियों ने ‘इतिहास
 पुराण’ को भी देवों से उत्पन्न माना है । यह उसकी प्राचीनता का द्योतक है

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 1 9 3

प्रजाया = प्रजासततावित्यर्थ

परोवरीयो हैम्य = प्रसिद्धेभ्यो लौकिक जीवनेभ्य

उत्तरोत्तर विशिष्टतर जीवन तेभ्यो भविष्यति । 1 9 3 शांकरभाष्य

2 छान्दोग्य 11 3 4

3 वही 3 1 5

4 वही 3 1 6 1

यहाँ यह भी विचारणीय है कि सधिकांश प्राचीन सभ्यता के विकास में एक सकट का युग होता है। ऐसे समय में तत्कालीन समाज अपनी सांस्कृतिक धरोहर को याद करता है, क्योंकि उस समाज के लिए युगों युगों से दी गई पूंजी होती है जो उसे सकट की अवस्था में काम देती है। और जब नये पुराने का प्रश्न उठता है तो वह समाज सोच समझकर कदम उठाता है। परिणामतः जहाँ एक ओर नई दिशा की ओर दृष्टिपात करता है, नये मूल्यों को स्वीकारने या न स्वीकारने की बात पर विचार करता है, वहीं दूसरी ओर अपनी उपलब्धियों को पुनः तोलता है और उससे शक्ति अर्जित करता है। ऐसी परिस्थिति में उसे पुराना आचरण याद आता है वह मन में नये आचरण को पुरानों से तुलना करता है और अच्छे चुरे की पहचान करता है। परिणामतः आचरण से ऊपर उठकर सदाचरण की बात उठती है, उत्तर वैदिक काल एक ऐसा ही सगम युग था, जिसमें कई सांस्कृतिक धारों आकर मिली थीं। ऐसे वातावरण में नैतिकता और सदाचरण की बात उठाई जाती है, क्योंकि वही समाज का मूलाधार होता है, जो नई परिस्थिति में जीवित रहने का साधन बनता है।

सदाचरण की अवधारणा भारतीय समाज में वैदिक युग से व्याप्त जान पड़ती है जो अत्यन्त अतीत काल से चली आ रही सामाजिक व्यवस्था के फलस्वरूप सुगम हुई थी। छान्दोग्य उपनिषद् में अच्छे आचरण वाले व्यक्तियों को 'रमणीयचरण' कहा गया है और यह भी वर्णन है कि एम लोग उत्तम योनि में जाते हैं। यहाँ अशुभ आवरण वालों को 'कपूय चरणा' कहा गया है। इस युग में धर्म और अधर्म की अवधारणा भी बन चुकी थी। छान्दोग्य उपनिषद् में धर्म और अधर्म शब्दों का प्रयोग एक ही स्थान पर किया गया है। इसमें अच्छी इन्द्रियवृत्तियों का भी उल्लेख है जिसका उद्भव शास्त्रादि के पढ़ने सुनने के कारण होता है इनमें तमामयी वृत्तियों का भी उल्लेख है। अच्छी इन्द्रिय वृत्तियों को देव कहा गया है और तमामयी वृत्तियों को असुर। यहाँ इन दो वृत्तियों में होने वाले संघर्ष का भी उल्लेख है, जिसमें देवासुर संग्राम की सज़ा दी गई है। इस उपनिषद् में यह भी लिखा है कि यह संग्राम संपूर्ण प्राणियों के प्रत्येक देह में अनादिकाल से होता रहा है। देवासुरों को प्रजापति के पुत्र रूप में वर्णन

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 5 10 7

2 ऐसा वर्णन श्रीमद्भगवद्गीता में भी मिलता है। इसमें शुभ और अशुभ प्रवृत्तियों का उल्लेख है।

किया गया है और "कर्म एव ज्ञान" के अधिकारी पुरुष को ही प्रजापति कहा गया है।

उत्तर वैदिक काल में धर्म और नैतिकता दोनों का साथ-साथ विकास हुआ जान पड़ता है ऋग्वेद के दसवें मण्डल में तथा उत्तर वैदिक काल के अन्य ग्रन्थों में भी तप की महिमा का वर्णन है। तप से ही ऋत (universe) और सत्य की उत्पत्ति बताई गई है। उसे भावी जीवन का द्रष्टा कहा गया है। तप से अलौकिक शक्तियों की प्राप्ति का वर्णन है। कहा गया है कि इससे ही प्रजापति ने सृष्टि की रचना की और देवों ने स्वर्ग जीता। यहाँ तप, यज्ञ, ऋत तथा ब्रह्म आदि को सृष्टि का आधार बताया गया है। तैत्तिरीय ब्राह्मण में तो तप को ब्रह्म माना गया है, क्योंकि वह उससे ही जाना जा सकता है। मैत्रायणी उपनिषद् में तप को ज्ञान का साधन माना है क्योंकि यह कर्म की पराकाष्ठा थी, जिसमें पवित्र कर्म भी सम्मिलित थे। कर्म की इस परिभाषा ने इस युग में नैतिकता और सदाचरण के विकास में बड़ी मदद की।

नैतिकता और सदाचरण के विकास में आर्येतर धर्मों का भी बड़ा योगदान था। जिनकी प्राचीनता उत्तर वैदिक काल तक होती गई है। जैन और बौद्ध धर्मों में आचार शास्त्र पर अधिक ज़ोर दिया जाता था। तप और अहिंसा तो ऐसे आचार व्यवहार के आधार थे। इन दो धर्मों के प्रवर्तक उपदेशक और प्रचारक सदाचरण के अन्य पक्षों पर भी अत्यधिक बल देते थे। जैनियों ने सम्यक् दशन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र को आत्मा या जीव का स्वाभाविक गुण स्वीकार किया, समस्त स्वाभाविक गुणों से युक्त जीव को ही शुद्ध जीव माना और सम्यक् चरित्र को ही मोक्ष का द्वार बनलाया।

जैन आचार्यों ने तो पूरे समाज को अनेक प्रकार का सदाचरण सिखाया। उन्होंने हर प्रकार की हिंसा करने, झूठ बोलने, अप्रिय बात कहने, निंदा करने, बठोर एवं पापमयी बात बोलने पर रोक लगाई, किसी भी प्रकार की चोरी न करने के लिए कहा, कामवासना से दूर रहने का उपदेश दिया और धन सम्पदा आदि का अधिक संचय करने के लिए मना किया। इन लोगों ने वैयक्तिक सद्गुणों के पासन पर भी जोर दिया। हर व्यक्ति को ब्रोध, अभिमान,

1 अथर्ववेद 177, 774 1, 1156-19, 1211, ऐतरेय ब्राह्मण, 2 13, 2 33, ऋग्वेद 10, 191 1, 10 154 2

2 मैत्रायणी उपनिषद्, 3 12 13,

माया, लोभ, राग, द्वेष, कलह, दोषरोपण, चुगली, असयम, निन्दा, कपट-छल आदि बुराइयों में दूर रहने के लिए कहा। ये लोग पाप रहित होकर धर्म के पालन, विशेष समयों पर उपवास तथा दान पूजा आदि पर भी बहुत जोर देते थे, जिससे समाज में सद्बृत्तियों का प्रचलन होता है। ये दीन दुखियों को सेवा करना भी सिखाते थे। जीवन में क्षमा, सरलता, धैर्य, स्वाध्याय, ज्ञान, तथा तपस्या आदि पर भी अधिक जोर दिया जाता था।

बौद्ध धर्म में भी जाचार शास्त्र पर अत्यधिक ध्यान दिया गया। उन्होंने कायिक, वाचिक तथा मानसिक कर्मों के ठीक ज्ञान को सम्यक दृष्टि बताया, इन्द्रियों पर सयम रखने, बुरी भावनाओं को दवाने तथा सुन्दर भावनाओं को प्रकट करने का उपदेश दिया, और भले कर्मों पर जोर दिया, उन्होंने हिंसा, चोरी और व्यभिचार लोभ, प्रति-हिंसा, मिथ्या-भाषण, चुगली, कटु भाषण जोर अनगल बहंम आदि को बहुत बुरा बताया। उन्होंने उत्तम जीविका पर जोर दिया और मांस, मदिरा, विष एवं जस्त्र शास्त्र व व्यापार को रोकने का प्रयास किया। बुद्ध के जाचार शास्त्र में सबसे महत्वपूर्ण बात थी मध्यम प्रतिपदा का पालन, जिसमें दो अतियों का त्याग और बीच के मार्ग पर चलने का उपदेश था। उनका कहना था कि काम-सुख में अधिक लीन हो जाना एक अति है और अधिक तपस्या करके शरीर को अत्यधिक यातना देना दूसरी अति है। उनका कहना था कि ऐसे राग और वैराग्य में सतुलन रखना चाहिए। भौतिक उन्नति और आध्यात्मिक प्रगति में सतुलन रखना ही बीच का जीवन जीना होता है। यही बौद्धों का मध्यम मार्ग था।

मध्यम मार्ग को अपनाने की बात उपनिषदों में पहले ही कही जा चुकी थी। उत्तर वैदिक काल में वैदिक धर्म एवं जीवन दर्शन में भी आभ्यन्तरिक सुधारवादी दृष्टिकोण अपनाया गया था, फिर भी बौद्ध, जैन तथा अन्य तत्कालीन धर्मों एवं नैतिक शिक्षाओं का प्रभाव वैदिक सस्कृति पर पड़ना स्वाभाविक था। लोकापत धर्म एवं समाज द्वारा प्रतिपादित जीवन दर्शन को भी दृष्टि में रखना था। चार्वाक लोग निहायत भौतिकवादी किस्म की दृष्टि रखते थे। अतः वैदिक सस्कृति एवं समाज दर्शन में भी सुधारवादी दृष्टि अपनाई गई। परिणामतः वह अन्दर से परिवर्तित हुआ। बड़े पैमाने पर होने वाले यज्ञों का जहा एक तरफ मक्षिप्त करने की आवश्यकता पड़ी, वही उपासना-वर्द्धन के द्वारा मोक्ष की कामना को गई। धीरे-धीरे भक्ति का विकास हुआ और वैदिक (ब्राह्मण) धर्म में वैष्णव धर्म की उत्पत्ति हुई।

वैष्णव धर्म के नायक घोर आङ्गिरस के शिष्य देवकी पुत्र श्रीकृष्ण थे, जिसका उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद् में किया गया है।

यह वैदिक धर्म का आन्तरिक किन्तु सुधारवादी विकास था, जिसकी प्राचीनता सिद्ध करने के लिए वैदिक देव सूर्य-विष्णु का सहयोग लिया गया। उस प्राचीन धर्मपरम्परा को आत्मसात करने के लिए उसमें अवतारवाद का सिद्धान्त कल्पित किया गया। इस धर्म में अन्य अनेक जीवन धाराओं को भी समय-समय आत्मसात कर लिया गया। उदाहरण रूप में नारायण को भी विष्णु का नाम मान लिया गया। जिसकी धर्म धारा अत्यन्त प्राचीनता से वैदिक धर्म में चली आ रही थी।

अज्ञात काल से (सृष्टि के आदि काल से) उद्भूत और विकसनशील ऐसे ही मानवजीवन के अनेक स्तरों एवं आयामों को प्रकल्पित देवता विष्णु का अवतार मानकर उनकी मायताओं और पद्धतियों को इस नये धर्म एवं जीवन दर्शन में स्वीकार कर लिया गया। वैसे देवकी पुत्र कृष्ण उस नये धर्म का सही प्रवर्तक थे, जिसे वसुदेव का पुत्र होने के कारण वामुदेव भी कहा जाता था। प्रारम्भ में इसी लिए इस नये धर्म को वामुदेव धर्म भी कहते थे, क्योंकि उसमें मूलतः वामुदेव की ही पूजा होती थी, जैसा कि पाणिनि की अष्टाध्यायी में उल्लिखित है। इस नये धर्म में व्यूहों की कल्पना कुछ बाद के विकास का परिणाम है। तीसरी शताब्दी ई० पू० तक यही भागवत धर्म के नाम से प्रचलित हुआ और पूरे उत्तर भारत में एक शक्तिशाली धर्म का रूप में फैल गया।

इस नये धर्म-दर्शन में, जो मूलतः वैदिक धारा का सुधारवादी विकास था जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है। बौद्ध जैन तथा छठी शदी ई० पू० में प्रवर्तित अन्य धर्मों के प्रभुत्व उपदेशों का स्वीकार करके समन्वय की दृष्टि अपनाई गई। परिणामतः अहिंसा को जीवनदर्शन मानकर यज्ञों को सतिष्ठ किया गया और उपासना एवं पूजा पद्धति को अधिक महत्त्व दिया। कम और ज्ञान के साथ-साथ भक्ति का मत प्रतिपादित किया गया और प्रवृत्ति तथा निवृत्ति मार्ग का सम्बन्ध करके हमने धीरे-धीरे सम्पत्तियों में आने वाले लोक धर्म के सभी गुणों और विशेषरूपों को अपने में आत्मसात कर लिया। यह पूजा, नाग पूजा, वृक्षपूजा, जलपूजा, तथा ऐसे ही अन्य अनेक जनमाधारण के धार्मिक विश्वासों को जैसे जादू-टोना आदि को भी जो आदि काल से चले आ रहे थे, इस नये धर्म दर्शन में स्थान दिया गया। इसी प्रकार वैदिक या आदि काल से

चले आ रहे शैव, ज्ञान, और गाणपत्य, धर्म सम्प्रदायों का भी मुधारवादों का विकास हुआ। बाद में पौराणिक युग में हिन्दूधर्म के अनेक सम्प्रदाय कहलाये। परन्तु इन सबको एक सूत्र में करने वाली विचारधारा बड़ी थी जिसका वर्णन वेदों में या और वैदिककाल के अन्य ग्रन्थों में मिलता है। उपनिषदों में उल्लिखित उपामना और श्रीकृष्ण द्वारा बनाई गई साकप्रिय भक्ति भी इन सबका एक सूत्र में पिरोती है।

इन सभी धर्म सम्प्रदायों में सदाचरण को बहुत महत्व दिया जाता था। समाज में नैतिक कार्यों को ही बढ़ावा दिया जाता था। इन धर्मों में भी जैन तथा बौद्ध धर्म की तरह शूभ और अशूभ कर्मों में अन्तर बनाया जाता था और शुद्ध आचरण का उपदेश दिया जाता था। नैतिक जीवन दर्शन इन सबका मूल आधार था।

इन सभी धर्म सम्प्रदायों अर्थात् वैदिक अथवा वैदिक, नये अथवा पुराने सभी की प्रधान विशेषता थी—विचार स्वतन्त्रता। इन सबका परिवर्तन में और परिवर्द्धन में विश्वास था। जैनियों ने म्यादवाद के दर्शन का प्रादुर्भाव करके यह बताया कि एक ही वस्तु को विभिन्न दृष्टि कोणों से देखना चाहिए सभी इसका मूल रूप सामने आता है। इसका कहना था कि एक ही वस्तु के कई गुण या धर्म हो सकते हैं, उसे हर प्रकार से देखना उचित होता है। भगवान् बुद्ध ने भी वैचारिक स्वतन्त्रता पर जोर दिया और अन्धानुकरण के स्थान पर लोगों का स्वयं उचित अनुचित पर विचार करने की सलाह दी। उन्होंने कार्यों के कारणों की समीक्षा की और उनके परिणाम का मन प्रतिपादन किया। उनका कहना था कि वस्तु की उत्पत्ति हमारे पर निर्भर करती है अर्थात् कारण के आधार पर एक कार्य का जन्म होता है, तब पुनः यह कार्य-कारण बन कर एक भिन्न आनामी कार्य की उत्पत्ति करता है। इसका कारण एम्ब्रघ को बौद्ध दर्शन में प्रतीत्यसमुत्पाद बाद (या हेतुवाद) की सलाह दी गई है। इस सिद्धान्त से समाज स्वयं परिवर्तनशील सिद्ध होता है और सृष्टि के सभी पक्ष गतिशील सिद्ध होते हैं।

सामाजिक परिवर्तन की इस अवधारणा की व्याख्या उपनिषदों के युग में ही होने लगी थी। यास्क के निरुक्त में 'पुराण' की व्याख्या करते समय लिखा है कि "पुरा नव भवति" अर्थात् समय के कारण प्राचीन नवीन हो जाता है, अर्थात् इसका अर्थ यह है कि समाज अपनी आवश्यकता के अनुसार प्राचीन

मूल्य को नया कर लेता है। फिर भी प्राचीनता के प्रति मोह वैदिक चिन्तन मे व्याप्त था, जिसके कारण सृष्टि के आदि काल से चली आ रही मान्यताओं को लिपि बद्ध करने की आवश्यकता जान पड़ी। सम्भवत इसी कारण ज्ञान के शोधन मे इतिहास और पुराण --जैसी विद्याओं का जन्म हुआ जिसमे प्राचीन काल से प्रवर्तित मानव द्वारा विकास के लिए जिम्मेदार कर्म तथा उसके प्रकल्पित और सृजित सांस्कृतिक मूल्यों को सुरक्षित रखने का प्रयास किया गया।

सब मान्य सदाचरण और सामाजिक आचार-व्यवहार को पहले तो धर्म-शास्त्रों के रूप मे लिपि बद्ध किया गया और तथा मौखिक रूप से संजोई गई सामाजिक मान्यताओं को स्मृतियों के आकार रूप मे सामाजिक विधि का स्थान दिया गया है।

उत्तर वैदिक काल मे पुराणो के ज्ञाता अनेक ऋषि विद्यमान थे। ऋग्वेद मे वर्णित ऋषियों मे गृत्सामिन्, विश्वामित्र, वामदेव, अत्रि, भरद्वाज, वशिष्ठ, कण्व, अगिरा तथा पवमान आदि प्रमुख है, जिन्होंने ऋग्वेद की ऋचाओं का सृजन किया था। उन्हें प्राचीन मानव विकास की कहानिया मालूम थीं। जिन्हें वे गाथा कहते थे। ऋग्वेद मे "पुराणी गाथा"¹ का उल्लेख है जो आदि काल मे मौखिक रूप मे एक पीढी के बाद दूसरी पीढी को अपित की गई प्राचीन कर्म शृंखलायें थी, जिन्हे तत्कालीन समाज मे कहानियों के रूप मे सजोकर सुरक्षित रखा गया था। उत्तर वैदिक काल मे ऐसी प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर को सुरक्षित रखने के प्रयास पर अधिक प्रकाश पडता है। अथर्ववेद मे पुराण और पुराणवित्²—जैसे शब्दों का सजा के रूप मे प्रयोग किया गया है जिससे यह सिद्ध होता है उत्तरवैदिककाल मे पुराण का आविर्भाव उस अर्थ मे हो गया था जिस अर्थ मे हम उसे मस्कृत साहित्य मे जानते हैं। महत्वपूर्ण बात यह है कि अथर्ववेद मे ही पुराण की उत्पत्ति ऋग्वेद, यजुर्वेद एव अथर्ववेद के साथ बताई गई है। इससे यह बात जानी जाती है कि चारों वेदों मे कही गई और तब तक समाज मे सजोई गई प्राचीन बातों को पुराण कहा जाता था। इससे यह बात स्पष्ट होती है कि उत्तरवैदिक काल मे पुराण का जन्म हो चुका था और उसमे विकास भी होने लगा था। दूसरे शब्दों मे यह

1 ऋग्वेद, 9 99 4

2 अथर्ववेद, 11 7 27, 11 8 7

कहा जा सकता है कि—पुराण लिखा जा रहा था। क्योंकि ऐसा होने से ही उसे पठन-पाठन का विषय बनाया जाना सम्भव हुआ होगा।

यह बात हम तथ्य से भी सिद्ध होनी है कि उत्तर वैदिक माद्विष्य के अनेक अर्थों में पुराण को एक शास्त्र या विद्या के रूप में स्वीकार किया गया था। शतपथ ब्राह्मण में पुराण स्वतंत्र रूप से भी और इतिहास के साथ-साथ समुक्त-रूप में भी वर्णित है। इसमें यह स्पष्ट होता है कि पहले पुराण और इतिहास को एक ही विद्या माना जाता था, लेकिन समय के साथ पुराण की अवधारणा इतिहास शास्त्र में हटकर एक नये शास्त्र के रूप में होने की बात उठ चुकी थी और उसका जन्म एक नई विद्या के रूप में हो चुका था। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि शतपथ ब्राह्मण में ही यह नियमित किया गया है कि यज्ञ के नवें दिन पुराण वेद का उपदेश दिया जाये।¹ उसकी भाषा यह बताती है कि इस युग में वास्तव में ऐसा होता था। इस तथ्य से तो इस बात पर संदेह करने की गुंजाइश नहीं है कि शतपथ ब्राह्मण के युग में पुराण एक नये वेद के रूप में स्वीकार किया गया था। यही बात गोपथ ब्राह्मण से भी सिद्ध होनी है जहाँ पुराण को भी ब्राह्मणों उपनिषदों तथा कल्प आदि ग्रंथों के साथ एक वेदांग के रूप में वर्णित किया गया है।² यहाँ भी उसे एक मात्र में पुराणवेद कहा गया है—और दूसरे मात्र में इतिहास को 'इतिहासवेद' कहा गया है।³ तैत्तिरीय आरण्यक में "पुराणानि" कह कर कई पुराण ग्रंथों या पुरानी मान्यताओं का वर्णन है और छान्दोग्य उपनिषद में इतिहास पुराण के लेखकों का वर्णन है। यहाँ उपनिषद में प्राप्त यह कथन ध्यान देने योग्य है—

“ते वा, एतेऽप्यर्वाङ्गिरस एतदिनिहास-पुराणमभ्यतपम् तस्याभितप्तस्य पशस्तेज इन्द्रिय वीर्यमनाद्य रमोज्जायत ॥ (छान्दो 3 4 2)

अर्थात् इन अप्यर्वाङ्गिरस ने ही इस इतिहास पुराण को अभितप्त किया। इस अभितप्त (इतिहास पुराण) से यज्ञ, तज, इन्द्रिय वीर्य अन्नाद्यरूप रस की

1 अथ नवमेऽहनि तानुपदिशति पुराण वेद सीऽमिति त्रिऽविन पुराणामा-
चक्षीत ।” शन ब्राह्म० 13 4 3 13

2, गोपथ ब्राह्म 1 2 10,

3 वही 1 1 10

4 तैत्तिरीय आर 2 9, बृहदारण्यक 2 4 11

उत्पत्ति हुई"। इस मदभं से यह स्पष्ट सिद्ध होना है कि जिस प्रकार इतिहास-शास्त्र के उद्भव एवं विकास के लिए अथर्वान्तरम जिम्मेदार माने जाते हैं, उन्ही प्रकार पुराणशास्त्र के जन्म और विकास के लिए भी उन्हीं का योगदान स्वीकार करना चाहिए। छान्दोग्य उपनिषद् की रचना के समय (लगभग 8वीं शदी ई०पू० में) पुराण और इतिहास सम्पूर्ण विद्याओं के रूप से स्वीकार किये गये थे। बाद में चलकर इतिहास, पुराण से अलग एक नई विद्या के रूप में बढा। साथ ही साथ पुराण भी जो एक शास्त्र के रूप में स्वीकृत किया गया था धर्मशास्त्रों के युग में अलग से विस्तार से ग्रन्थ रूप में सँजोये गये। ऋग्वेद के समय और उत्तर वैदिककाल के प्रारम्भ में पुराण-मौखिकरूप से एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को दिया जाता रहा। [अतः यह कहना समीचीन है कि ऐसे मूल्य न जाने कितनी शताब्दियों से रहने सहने के अनुभवों के परिणामों और न जाने कितने समाज शास्त्रियों के दर्शन का निचोड़ था। अतः जहाँ एक ओर नये युग के स्वागत करने की कामना थी, वही दूसरी ओर प्राचीन युग को सँजोने की भी कामना थी। अतीत से एक पीढ़ी के बाद दूसरी पीढ़ी को दिये जाते मौखिक मूल्यों और सामाजिक आचरण संहिता को यदि लिपिबद्ध न किया जाता तो शायद वे काल के गाल में समा जाते। विशेष करके उस समय जब सामाजिक परिवर्तन के लिए सर्वसाधारण में नये विचारों को बड़े पैमाने पर अपनाया जाने लगा था। छठी शताब्दी में घटी धार्मिक-सामाजिक क्रान्तियों में इस परिवर्तनशील दर्शन का आन्दोलन ने ऐसा रूप ले लिया था, सम्भवतः इसीलिए पुरानी बातों को मजोने की प्रक्रिया भी बलवती हो गई। ताकि नयी सामाजिक व्यवस्था प्राचीन व्यवस्था को पदच्युत न कर दे। अतः छठी शदी ई० पू० के बाद, वैदिक या आर्य विचारधारा में नवीनीकरण होने के साथ साथ प्राचीन मान्यताओं को लिपिबद्ध किया गया। धर्मशास्त्रों के साथ-साथ पुराणों का प्रणयन इसी लक्ष्य की प्राप्ति का साधन था। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कुछ समय बाद इसी लक्ष्य की पूर्ति के लिए पुराणों के पाठ का भी प्रबन्ध किया गया। आश्वलायन गृह्यसूत्र में पुराणों के अध्ययन एवं पठन-पाठन पर जोर दिया गया।

यहाँ हम इस बात पर भी विद्वानों का ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं कि प्रायः सभी विद्वान पुराण को इतिहास मानते हैं। परन्तु इतिहास न तो पुराण है और न पुराण इतिहास बन सकता है। यहाँ यह भी ध्यान दिलाने योग्य है कि स्वयं उत्तर वैदिक काल में इतिहास और पुराण एक स्तर पर अलग-अलग विद्यार्यों स्वीकार की गई थीं। अतः दोनों विद्यार्यों एक नहीं थीं, वरन् दोनों अलग ज्ञान और लेखन-विद्यार्यों थीं, परन्तु दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध

अवश्य था, क्योंकि दोनों अतीत से सम्बन्ध रखते हैं। उसी प्रकार विद्वानों ने गाथा, कल्प, आख्यान तथा नारायणी आदि को भी इतिहास माना है। चिन्ता उल्लेख उत्तरवैदिक काल में विद्याओं या रचना-विशेषों के नाम के रूप में हुआ है और जिन्हें कहा या सुना जाता था। मैं यहाँ यह भी कहना चाहता हूँ कि इनमें से कोई भी इतिहास नहीं हो सकता है, क्योंकि इतिहास में साक्ष्य होना निहायत जरूरी होता है और इनमें से किसी के कहने के लिए साक्ष्य नहीं उपलब्ध होता है। परन्तु इतना स्पष्ट है कि इन सभी का सम्बन्ध अतीत से होना है और ये लेखन-विद्यार्थे अतीत की कहानी कहती हैं। इन में न जाने कितनी दूर के अतीत की कथा है, अतः उनके प्रामाण्य के लिए साक्ष्य पाना संभव नहीं है जो इतिहास विषय की पहली और मूल आवश्यकता है। छान्दोग्य उपनिषद्¹ में बर्णित 'इतिहास पुराण' के भेद पर टिप्पणी करते हुए शंकराचार्य ने लिखा है कि जो सिद्ध हो सके वह कथन इतिहास है और जो सिद्ध न किया जा सके, वह पुराण है।

स्वयं उत्तरवैदिककाल में ही इतिहास और पुराण में अन्तर किया गया था। उस युग में इतिहासकारों का एक वर्ग था, जिन्हें "ऐतिहासिक" कह कर निरुक्तकार यास्क ने अपनी बात की व्याख्या में उनकी सहायता ली है। ये लोग वैदिक ऋचाओं की व्याख्या ऐतिहासिक दृष्टि से करते थे। ऋचाओं की व्याख्या के लिए ब्राह्मणग्रंथों की कथाओं को "तत्र इतिहासमाचक्षते" कहकर उद्धृत किया है। और इतिहास की अवधारणा का संकेत किया है। निरुक्त की व्याख्या में दुर्गाचार्य ने अपनी वृत्ति में लिखा है। "निदानमृत इतिह एवमासीत् इति य उच्यते स इतिहास"। अर्थात् जो निश्चितरूप से हुआ था। इसका तात्पर्य यह है कि उत्तर वैदिक युग में इतिहास के अतर्गत वास्तविक घटना का उल्लेख किया जाना था। अथर्ववेद तथा ब्राह्मण ग्रंथों में यह शब्द पुराण से भिन्न स्वतन्त्ररूप में इसी अर्थ में प्रयुक्त, होता था। स्पष्ट है कि ऐसी प्राचीन घटनाओं या उनके चरित्रों का, जिन्हें उस समय वास्तविक नहीं कहा जा सकता था, या वास्तविक होते हुए भी जिन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता था, या उस समय से अति दूर स्थित प्राचीनकाल में घटी होने के कारण जिनके वर्णन या जिनकी व्याख्या में केवल कल्पना का सहारा लेना पड़ता था, वे सभी इतिहासेतर घटनाएँ या चरित्र समझे जाते थे। यहाँ बात गाथा, आख्यायिका या कल्प आदि के सम्बन्ध में भी लागू होती है। अतः उन्हें भी इतिहास कहना या इतिहास की शाखा मानना तर्क सम्मत

नहीं जान पड़ता है। सम्भवतः इसीलिए बाद में रचे गये पुराणों में इन सब को स्थान दिया गया और वे अन्ततः पुराणों के अंग बन गये होंगे।

यहाँ यह बताना हमारा लक्ष्य नहीं है कि पुराणों की रचना किसने की? क्योंकि इतने प्राचीनकाल में कब किसने क्या लिखा? यह बताने के लिए हमारे पास कोई साक्ष्य नहीं है, क्योंकि प्राचीन काल के भारतीय रचनाकार अपनी कृतियों में अपना नाम नहीं देते थे। यहाँ तो सिर्फ इतना ही बताया जाना अभीष्ट है कि पुराणों के लिखने की आवश्यकता क्यों पड़ी? हमारा तात्पर्य उन सामाजिक, आर्थिक परिस्थितियों की ओर नकेत करना है, जिनके कारण समाज में परिवर्तन होता है और समाज अपनी सांस्कृतिक विरासत को संजोने का काम करता है। उत्तर वैदिक काल में सृष्टि के आदि काल से भीषिक रूप से चली आती सांस्कृतिक विरासत को बचाने का प्रयास किया गया, क्योंकि इसकास में सामाजिक परिवर्तन जोरो पर था और वह छठी श०ई०पू० में अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया था परिणामतः वैदिक समाज, धर्म एवं मस्कृति में आन्तरिक सुधारवादी दृष्टिकोण अपनाया गया। अतः, जहाँ एक ओर वैष्णव धर्म (भागवत धर्म) का जन्म हुआ वहीं दूसरी ओर सम्भवतः इसी आन्तरिक विकास ने प्राचीन धरोहर को संजोने के लिए पुराणों का संग्रह करना प्रारम्भ किया। ब्राह्मणप्रयो के युग में ही इस काम की शुरुआत हुई होगी, क्योंकि इस समय वैदिक ऋचाओं की टीकाएँ होने लगी थी। टीका-लेखन में भी स्वयं सम-कालीन रचनात्मक नूतनता आती है और युग अपनी बात के पक्ष में उदाहरण देकर नये युग को पुराने युग की बात समझाता है। यही सम्भवतः पुराणों को लिपिबद्ध करने का आरम्भिक युग था, जो प्रारम्भिक शास्त्रों के लेखन के समय पुराण संहिता के रूप में सामने आया।

इन ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक शक्तियों के कारण प्राचीन पुराण संहिता के रचे जाने की संभावना बनती है। इसीलिए कुछ विद्वानों ने उपलब्ध पुराणों की रचना के पूर्व एक आदिपुराण संहिता के होने में अपना विश्वास व्यक्त किया है। प० बलदेव उपाध्याय यह मानते हैं कि जब पुराणों की विद्या का एक अंग माना गया और उत्तर वैदिक काल में उसका अध्यापन होने लगा तो इसे बिना ग्रन्थ बद्ध किये कैसे संभव हुआ? उपाध्याय जी के इस वैज्ञानिक तर्क में बड़ी शक्ति है, फिर भी अन्य विद्वानों ने ऐसे आदि ग्रन्थ की स्थिति में सन्देह व्यक्त किया है। हाजरा¹, पुमान्कर² तथा कुछ अन्य विद्वानों का मत है

1 हाजरा स्टडीज इन द पुराणिक रिचार्डस् आन हिन्दू राइट्स एण्ड कस्टम्स, p 5

2. ए०डी० पुमान्कर, स्टडीज इन द एपिक्म एण्ड पुराणाज, इन्ट्रोडक्शन, p 52

कि प्राचीनकाल में पुराण संहिता'—जैसा कोई ग्रंथ नहीं विद्यमान था। ऐसी ही धारणा विन्टरनिट्ज¹ जैसे पाश्चात्य विद्वानों की भी है। परन्तु सीधी बात यह है कि क्या बिना अग्नि के धुआं बनना और दिखना संभव है। हम पहले ही वर्णन कर चुके हैं कि उत्तर वैदिक काल में इतिहास के साथ पुराण, वेद का भी उल्लेख है, जिसे न केवल छात्रों को पढ़ाया जाता था, बल्कि यज्ञों और श्राद्धों में उसका पाठ भी होता था, जैसा कि शतपथ ब्राह्मण में उल्लिखित है। जैसे अर्यशाम्न में उल्लिखित राजनीति के आचार्यों द्वारा लिखित दण्डनीति के प्राचीन ग्रंथ उपलब्ध नहीं हैं, या उसी प्रकार जैसे वात्स्यायन द्वारा उल्लिखित कामशास्त्र के प्राचीन आचार्यों की कृतियाँ अभी तक अप्राप्य हैं। परन्तु इतना तो मानना ही पड़ेगा कि बाद में लिखे गये उन विषयों के ग्रंथों में उन प्राचीनग्रंथों के अंश या उनकी बातें सम्मिलित कर ली गई हैं, कहीं उनका उल्लेख करके और कहीं उन स्रोतों का बिना उल्लेख किये ही उनका योगदान स्वीकारा गया है। इसी तरह प्राप्त पुराणों में प्राचीन 'पुराणसंहिता' की बातें अवश्य ली गई हैं, क्योंकि उन्हें भी पुराण कहा गया है। यह ऐसी लेखन-विधायें जो बाद में चलनी रहीं। बदलते हुए समय के कारण प्राचीन की अत्यन्त विस्तार से देखा गया। परिणामतः अनेक पुराण लिखे गये। इनका सम्बन्ध मूलतः अतीत से था, अतः अतीत से सम्बन्धित सभी लेखन-विधायें इनमें स्वीकार कर ली गईं। इसीलिए उत्तर वैदिक कालीन गायत्री, आख्यायिका, नारायणी तथा कल्प आदि विषय पुराणों के विभिन्न अंग बना दिये गए। इतिहास को भी इसीलिए पुराणों में रखा गया क्योंकि उसका भी सम्बन्ध अतीत से था। पुराणों के वचानुचरित वाले कुछ भाग जो इतिहास के अति सन्निकट जान पड़ते हैं, संभवतः इतिहास ग्रंथ से ही लिए गये हैं।

कुछ विद्वानों ने पुराणों के सृजन की दो प्रमुख धारार्यें मानी हैं। रमा शंकर भट्टाचार्य का मत है कि प्रथम धारा कृष्ण द्वैपायन व्यास से प्रारम्भ होकर मूल पुराण संहिता के रूप में संप्रहीत हुई। पार्सोन्स की सलाह है कि हो सकता है आचार्यों की देखरेख में शिष्यों ने लिपिबद्ध किया हो। उनका अनुमान है कि अत्यन्त प्राचीन काल में "पुराण" एक अव्यवस्थित और बहुधा-विकीर्ण परम्परागत लोकवृत्तान्तक विधानविशेष मात्र था। जिसे कृष्णद्वैपायन व्यास ने कतिपय नवीनविषयों का संयोजन करके व्यवस्थित संहिता का स्वरूप

1. विन्टरनिट्ज, ए० हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर भाग 1, p 313 और

प्रदान किया था ।¹ पॉर्जॉटर महोदय की भी धारणा कुछ ऐसी ही है ।² उनका कहना है कि जब वेदों में धार्मिक ऋचायें सग्रहीत की गईं तो लोक परक बातों का पुराणों के रूप में सग्रह करना स्वाभाविक ही था ।³

सच पूछा जाय तो 'पुराण' प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर को निरन्तर संजोने का एक निरन्तर लोक परक लेखन विद्या है । जब-जब सामाजिक परिवर्तन इस सीमा तक पहुंच जाता है कि उसके परिणामस्वरूप अतीत के खो जाने का डर होने लगता है तो समकालीन मनीषी प्राचीन को सर्वद के लिए पुराण के रूप में रच लेते हैं । यही अवधारणा 'पुराणों' की उत्पत्ति और सृजन के विषय में लागू होती है । ऋग्वेद में घर्म से सम्बन्धित ऋचाओं में भी और उनके साथ-साथ उसी में प्राप्त अन्य लोक परक ऋचाओं में भी पुराणों की उत्पत्ति देखी जा सकती है, क्योंकि उसमें अति प्राचीन-काल से पीढ़ी दर पीढ़ी चली आई प्राचीन मान्यतायें और मानवकर्म संजोये हुए हैं । यह पुराणों के सृजन का प्रथम स्तर माना जा सकता है । दूसरा स्तर उत्तर वैदिक काल का है, जब 'पुराण संहिता' का सृजन हुआ । तीसरा स्तर छठी शताब्दी ई० पू० से लेकर प्रथम श० ई० पू० का काल माना जा सकता है, क्योंकि रामायण और महाभारत में 'पुराण जैसे वर्णन विद्यमान हैं । ध्यातव्य है कि यही यह युग है, जब भारतवर्ष ईरानियों और यूनानियों के संपर्क में आया । पुराण-रचना का चौथा स्तर इसके बाद प्रारम्भ होता है, जब शकों और कुषाणों के आक्रमण और सांस्कृतिक सत्रमण के कारण प्राचीनता को संजोने का विशेष अवसर आया । वास्तव में नये पुराणों की रचना और पुराने पुराणों में नये क्षेपकों का सृजन सामाजिक परिवर्तन का परिणाम था, जिसमें प्राचीनता को संजोना आवश्यक हो गया था, क्योंकि नई मान्यताओं को देर में कठिनाई से स्वीकार किया जाता है तथा पुराने मूल्यों एवं अपने अतीत की उपसन्धियों को भूलाना कठिन हो जाता है ।

1 रमाशंकर भट्टाचार्य, पुराणगत वेद विषयक सामग्री का समीक्षात्मक अध्ययन, p 90

2 इस बात की सूचना स्वयम् कुछ पुराणों में मिलती है । जैसे—वायु, ब्रह्माण्ड तथा विष्णुपुराण में निम्नलिखित श्लोक मिलता है जिसे पॉर्जॉटर में उद्धृत किया है—

आठनानैश्चाप्युपाख्यानेर्गाथाभि कल्पजोक्त्रिभि ।

पुराण संहिता चक्रे पुराणार्थविस्तारद ॥" पॉर्जॉटर, p 21

3. एफ०ई० पॉर्जॉटर, एन्सिएन्ट इन्डियन हिस्टारिकल ट्रेंडिंगस, 1972, p 22.

THE ESSENCE OF PURĀNAS

Prof P N Kauthekar

The sense is the essence of Purānas. This sense is mythic. It was a common understanding of the common people which got manifested through the glorified life-deeds of heroes and deities with their super-natural power. There was a great Vedic tradition of the Pavitrākhvānas and the author of the Purānas come forth to preserve it. The entire culture was essentially to be imbibed on the common people. For this great task, these authors used the material of the common people in which folk-tales of the heroes was coming through the ages. Thus the brilliant authors of Purānas became the custodians of the Vedic lore from time to time.

There is no doubt that the narrator of legends was for the sake of common people. However the common sense itself is not common. These authors had a special mythic and legendary sense, and hence their listeners have been spell-bound. The picturesque description of the past events with a historic as well as religious approach has been concurrently approved by the common people. We learn from Bina's Kādambari how the reading of the Mahābhārata was popular in the temples of the 7th Century.

This mythic sense was unique because of the fact that the Purāna legends and myths have been narrated not as a dogmatic concern in a narrow sense. The Purāna-Kāthās have been told with great human interest. There were no doubt some tales emphasising the importance of Brāhmana-cult, but it was due to the acceptance of the common people. And these authors, along with mythic sense and human interest, had a popular style of narration. This art of narration helped

to achieve a great support to the ancient events and their instruction

It was nothing but an understanding of a great and glorious tradition of India. Among the listeners, there were so many illiterate men and women. These so-called illiterate people could read the culture between the two lines of the Purānas, while many a Pandits could not do so. Scholars suffering from the pedantry were the worms of scriptures, but not the bees which throng on the flowers for the sake of Rasa. The super-natural element in the Purānas had given the sublimity, to the events of the heroes, but at the same time they arouse the human sentiments also. The super-natural element itself is a natural phenomenon. It is a part of our nature in itself. We are on the grounds and hence the escapism in the romanticism manifests beauty. The beauty is a universal phenomenon. This may not be the exclusive property of Pandits only. The common people enjoyed beauty of the literary anecdotes of those days.

The Purāna is a form of literature which gave birth to so many forms of literature. Moreover, they inspired great poets.

No doubt, the Purānas belong to the religious movement of those days. But, it is to be investigated what was the reason that they were accepted by all. It was, then, essentially beneficial for day-to-day's life. The Purānas teach them certain peculiar characteristics of the Śaivism, the Vaiṣnavism etc. But, the philosophical note therein was the same that is Bhakti, pious life and good moral conduct for the welfare of the individual and the society both.

It is to be noted that the Dharma was not a vague conception like the religion of today. The Dharma was to be practised in life. The stories of such pious men and women support this fact. Dharma was to be accepted on the basis of the Shruti, Smṛti, sadācāra and the action to be approved by the worldly and spiritual power. The authors of Purānas gave the history of this Dharma through the Purānas to the people. These were the illustrations of what they preached.

The scholars have shown three categories

- 1 The directive of the Vedic verdict like the order of one's parents—they are Vedas ,
- 2 The friendly advise like a friend's counsel was given by the Purānas ,
- 3 The soft and loving indication of any suggestion is given the Belles letters like a beloved gives to her lover

The Purānas are treated as friends of the people Their friendship is based on equal footing They do not frighten the listeners and readers They take them into confidence The listeners listen to them This friend takes the opportunity to make the use of the rare stock of myths and legends A friend in life proposes to follow a right path The another friend is convinced when he listens to the interesting and eventful legends to confirm whatever advised by the narrator friend

In the Vedic literature, legends are called the Pavitrakh-yānas That is, they are not mere fictions They are the folk-tales evolved after the departure of a great soul in heaven The anecdotes are retold The Pavitrakhyāna has got the sanctity The customs and traditions of the society have been strengthened by the narrators

Who were then the authors of Purānas ? They were the Bhrigus and the sūtas, who were denied the right of chanting the Vedic hymns and also no direct participation in the Yagya as a 'hota' was allowed to Sūtas They were faithful to the Vedic religion They preserved the folk-tales coming through the ages Thus, the great Vedic material was made available

Some scholars say that the Ekāyana was a lost branch of early Vedic literature Some see that the Pancharātra thoughts of the Nārada Smṛiti and the Bhāgavata Dharma were originated from the Ekāyana. I beg to differ It was the stock of folk-tales of the Vedic age converted into the legends in the Purānas Sāyaṇa is right when he says—*Ekāyanam Nectīśāstram (Chhāndogyopanishad)*

110891

The legends denoting the moral was the chief characteristic of the Vedic Nītiśāstra. The same tradition was followed in the Panchatantra literature also in later period. The authors of the Purāṇas had preserved the folk-lore, maintained the element of the Nīti, the word which cannot be translated satisfactorily in English according to Reider, the translator of the Panchatantra.

The origin of the Purāṇas can be traced in the Arthavāda tradition of the Vedas. The legends adopted by the authors of Purāṇas denote this tradition. There was a mantra-tradition and the Arthavāda tradition. The Purāṇas contain the element of stories from the Arthavāda (and also Aṭṭhakatthā of Buddhists) and the Nīti from the Vedic mantras. Thus, the combination of the constituent elements of both the traditions gave birth to Purāṇic lore. This wisdom is the essence of any didactic story literature.